MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81188-8

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HARTMANN, EDUARD VON

TITLE:

WUNDT'S SYSTEM DER PHILOSOPHIE

PLACE:

BERLIN

DATE:

1890

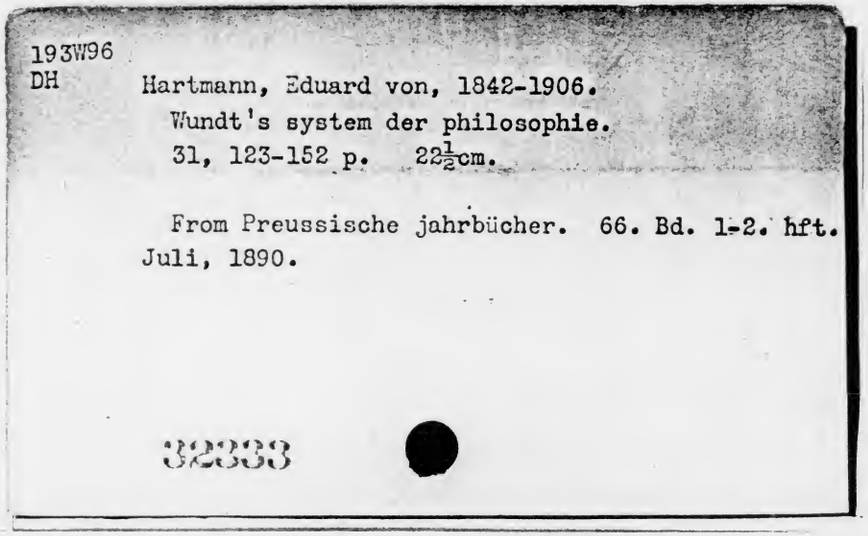
Master Negative #

93-81188-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


193W96
DH Hartmann, Eduard von, 1842-1906.
Wundt's system der philosophie.
31, 123-152 p. 22½cm.

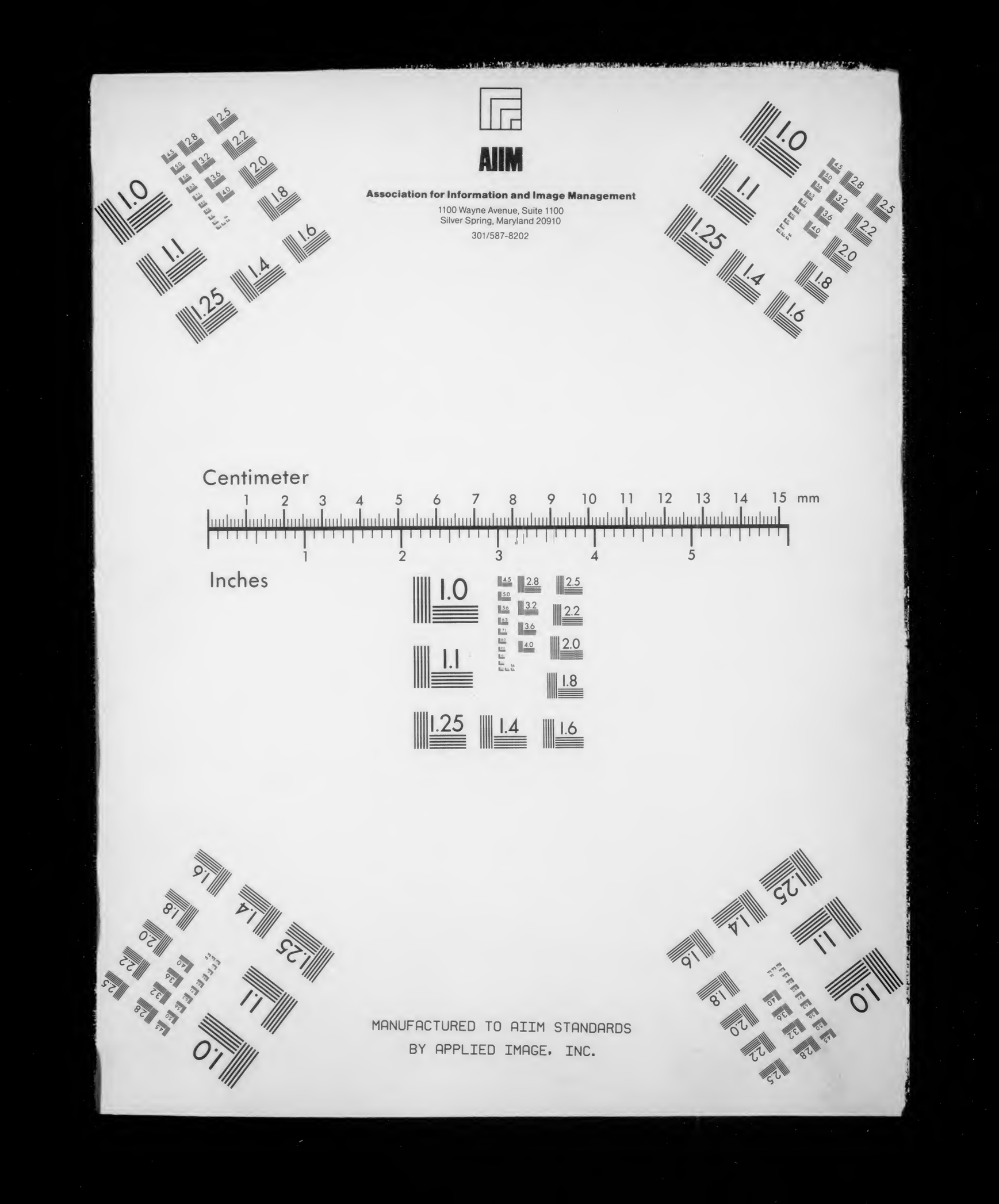
From Preussische jahrbücher. 66. Bd. 1-2. hft. Juli, 1890.

32333

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3/23/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Preußische Jahrbücher.

Herausgegeben

von

Hans Delbrück.

Sechsundsechzigster Band.

Erstes Heft.

Juli 1890.

Inhalt:

	Seite
Wundt's System der Philosophie. (Eduard von Hartmann.)	1
Viktor Hehn. (Berthold Delbrück (Jena).)	32
Justi's Velazquez. (Carl Neumann.)	63
Internationales Strafrecht und Auslieferung. (Hugo Meyer (Tübingen).)	69
Die Fortführung des Sybel'schen Werkes. (Hans Delbrück.)	83
Politische Correspondenz: Das deutsch-englische Abkommen über Afrika. (ω.) — Die Annahme der Militärvorlage. Die deutsch-freisinnige Partei. Miquel. (D.) — Aus Oesterreich. (*.)	90
Notizen und Besprechungen: Literarisches. (O. H.)	104

Man abonnirt halbjährlich für 9 Mark bei allen Buchhandlungen und Postämtern. — Einzelne Hefte sind für 1 Mark 50 Pf. durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Berlin, 1890.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

Ausgegeben den 2. Juli 1890.

3C

193W98 DH

Columbia University
in the City of New York
Library

Library of Philosophy
Given by
Nicholas Murray Butler

~~For department uses only~~

Gen Lib.

193W96
DH

183

Wundt's System der Philosophie.

Von

Eduard von Hartmann.

I.

---

1. Der allgemeine philosophische Standpunkt.

Auf seine drei ersten Hauptwerke (die physiologische Psychologie, Logik und Ethik) hat Wilhelm Wundt als viertes ein „System der Philosophie" (Leipzig, Verlag von W. Engelmann 1889) folgen lassen. Sieht man von der Einleitung und dem kurzen Schlußkapitel über „Geschichte, Sittlichkeit, Religion und ästhetische Anschauung" ab, so enthält das Werk in den beiden ersten Abschnitten Logik und Erkenntnißtheorie, im dritten und vierten Metaphysik, im fünften und sechsten Naturphilosophie und Psychologie, wobei übrigens durchgehends der systematische metaphysische Standpunkt maßgebend bleibt. Dieser Standpunkt tritt hier in dieser zusammenhängenden Durchführung zum ersten Mal klar und unzweideutig hervor, obwohl im Einzelnen das Meiste aus seinen genannten drei früheren Werken so wie aus den ersten vier seiner „Essays" bereits bekannt ist. Ich glaube, daß das Buch die wichtigste Erscheinung des philosophischen Büchermarktes seit der zweiten Bearbeitung der Lotze'schen Metaphysik (1879) bildet, und daß es deshalb eine eingehendere kritische Prüfung als viele andere zeitgenössische Veröffentlichungen verdient, auch wenn das Ergebniß der Kritik überwiegend negativ ausfallen sollte.

Ohne Zweifel besaß Lotze eine größere spekulative Befähigung, als sie Wundt eigen ist; dafür besitzt aber Wundt Vorzüge, die ihn für die Bedürfnisse unserer Zeit über Lotze stellen. Zunächst ist die Wundt'sche Schreibweise frei von der Lotze'schen Geziertheit, Gewundenheit und Schönrednerei; sie ist nüchtern und sachlich, freilich auch ohne jede stilistische Eigenart. Während Lotze in der Physiologie und Pathologie auf dem Standpunkt der 40er Jahre stehen geblieben war und von

Physik wenig, von Mathematik gar nichts verstand, hat man bei Wundt auf allen diesen Gebieten das wohlthuende Gefühl, daß er das wissenschaftliche Material mit vollkommener Sicherheit beherrscht und philosophisch nutzbar zu machen bemüht ist. Während Lotze letzten Ende nur deshalb philosophirt, um seine Gemüthspostulate Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als wissenschaftlich möglich aufrecht zu erhalten, ist es ein rein wissenschaftliches Interesse, das Wundt's Feder führt, und von den dogmatischen Vorurtheilen Lotze's ist er frei. Die Versöhnung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, welche Lotze nur unter Mißachtung der berechtigten Ansprüche der ersteren anstrebte, sucht Wundt zu gewinnen, indem er ihnen vollständig gerecht wird, wobei dann freilich auf der andern Seite berechtigte Ansprüche der Philosophie zu kurz kommen. Während Lotze's Werke bereits merklich veraltet sind, steht Wundt mitten in der heutigen Zeit und ist ganz der geeignete Mann dazu, um naturwissenschaftlich gebildete Verächter der Philosophie, die ihm als Naturforscher Vertrauen schenken, von der landläufigen Verachtung der Philosophie zu heilen und bis zu einem gewissen Grade in die metaphysische Spekulation einzuführen. Daß er dies nur bis zu einem gewissen Grade vermag und schließlich überall in Halbheiten stecken bleibt, mindert zwar seine Bedeutung als Philosoph, macht ihn aber nur um so geeigneter für seine kulturgeschichtliche Mission. Denn schon jetzt wird er den meisten naturwissenschaftlich Denkenden zu metaphysisch scheinen, und wäre er es in noch höherem Grade, so würden nur wenige ihm das zu Anfang geschenkte Vertrauen bis zu Ende bewahren.

Darin wenigstens stimmt Wundt mit Lotze überein, daß er die Ueberwindung der materialistischen und mechanistischen Weltanschauung durch die Metaphysik und nicht blos wie Albert Lange durch die Erkenntnißtheorie herbeiführen will. Dies ist um so beachtenswerther, als er in der Erkenntnißtheorie weit entschiedener als Lotze die bloße Subjectivität der Anschauungsformen behauptet und sich dadurch dem Lange'schen Neukantianismus annähert. Aber durch die naiv-realistischen Elemente seiner Erkenntnißtheorie, in welchen er eine Verwandtschaft mit Fries, Grapengießer, A. E. Biedermann und Rehmke zeigt, und noch mehr durch die transcendental-realistischen Bestandtheile derselben, in denen er mit Volkelt, A. Dorner und mit mir zusammentrifft, hat er sich die Möglichkeit einer Metaphysik gerettet, welche dem idealistischen Neukantianismus verloren gegangen ist.

Die realistische Metaphysik des Empirismus, wie sie in Ueberweg, Czolbe, v. Kirchmann und Dühring ihre jüngsten Vertreter gefunden

14 May 1915 - MA

hat, ist in gewisser Weise wohl der Ausgangspunkt des Wundt'schen Philosophirens gewesen, aber er hat ihn durch Vertiefung in die Geschichte der Philosophie in der Hauptsache überwunden, und in dem neuesten Werk legt nur noch sein mißverständlicher Kampf gegen die Apriorität der Anschauungs- und Denkformen von dieser Herkunft Zeugniß ab. Dem Darwinismus steht er mit kritischer Besonnenheit gegenüber und zeigt wenigstens in kurzen Andeutungen, daß er den richtigen Gesichtspunkt zur Scheidung der wahren und unwahren Bestandtheile in dieser mächtigen Geistesströmung einnimmt. Hierin erweist er sich Herbert Spencer überlegen, der ganz in darwinistischen Ansichten befangen ist; dagegen trifft er schließlich mit dem unbestimmbaren Unbekannten Spencer's zusammen, wo er den letzten einheitlichen Grund als Abschluß seiner individualistischen Metaphysik sucht, und verfällt damit dem Agnosticismus, den er bei dem unbestimmbaren und unerkennbaren Ding an sich so scharf getadelt hat.

Diese Andeutungen zeigen bereits, wie viele Fäden des heutigen philosophischen Gewebes in Wundt zusammenlaufen; es dürfte aber zur vorläufigen Orientirung dienlich sein, auch den Quellen der Vergangenheit nachzuspüren, aus denen Wundt sein Denken vorzugsweise hat befruchten lassen.

Spinoza hat ihm den Grundgedanken der Identitätsphilosophie geliefert; die nähere Fassung derselben als psychophysischen Parallelismus hat er dagegen aus der Formulirung geschöpft, die Fechner dem Problem gegeben hat. Von Kant hat er die bloße Subjektivität der Anschauungsformen, den Unterschied von Verstand und Vernunft, Verstandes-Begriffen und transcendentalen Vernunft-Ideen entlehnt. Leibniz und Herbart sind sein Vorbild als Pluralisten und Individualisten; von Leibniz hat er außerdem die Wahrheit der begrifflichen Erkenntniß übernommen, und mit Herbart beschäftigt er sich mehr, als die dabei gepflückten Früchte rechtfertigen können. Im Gegensatz zu Spinoza, Leibniz und Herbart steht er nur insofern, als diese an die Realität der Substanz glauben, sei es einer absoluten Substanz, sei es vieler monadischer Substanzen; dem gegenüber ist Wundt entschiedener Herakliteer und sieht im ewigen Fluß des Geschehens das letzte erreichbare Princip. Für Hegel besitzt er wohl eine gewisse Achtung, aber kein entsprechendes Verständniß; für Schopenhauer scheint ihm beides gleichmäßig zu fehlen. Von einer Bekanntschaft mit Schelling und mit der Hegel'schen Schule zeigen sich keine Spuren; daß die Schopenhauer'sche Schule überwiegend einer pluralistischen und individualistischen Auslegung der Willensmetaphysik ihres Meisters huldigt, ist Wundt

unbekannt. Er befindet sich offenbar in dem Irrthum, der erste pluralistische und individualistische Willensmetaphysiker zu sein, und glaubt durch Ablehnung des Willensmonismus die ganze Schopenhauer'sche Willensmetaphysik als „geistreichen Einfall" abthun zu können (395).

Diese Beiseiteschiebung Schopenhauers ist um so auffälliger, als seine ganze Metaphysik reine Willensmetaphysik im Schopenhauer'schen Sinne ist; denn auch bei Schopenhauer ist alles aktuelle Wollen individuell, und einen substantiellen Willen hinter dem Wollen, bei dem erst die Frage der Einheit auftauchen kann, läßt ja Wundt gar nicht gelten. Schopenhauersch ist nicht nur die Erhebung des Willens zum Weltprincip, oder „Ansich" der Welt, schopenhauersch ist auch der Primat des Willens im Selbstbewußtsein (vgl. Wundt S. 566, 572, 579), die Zurückschiebung der Vorstellung in eine zweite Stelle, die sie nur als Produkt des Willens einnimmt, endlich die Leugnung der Substanz im Geiste und ihre relative Anerkennung in der Materie. Die wesentlichste Abweichung Wundt's von Schopenhauer besteht darin, daß er den einheitlichen Grund der aus individualisirten Willensakten bestehenden Welt nicht in einem einheitlichen universellen Urwillen, sondern in dem Spencer'schen „Unbekannten" sucht; aber gerade diese Abweichung läßt die Konsequenz des Denkens vermissen. Eine zweite Abweichung liegt darin, daß er die Idee als metaphysische Objektivation des Willens und als Vorstufe seiner Individuation beseitigt, wie es alle individualistischen Schopenhauerianer gethan haben. Während aber diese in irgend welcher Weise Raum, Zeit und Bewegung als Formen des realen Geschehens und Daseins gelten lassen, hält Wundt gleich Schopenhauer an der bloßen Subjektivität dieser Formen fest.

In der Naturphilosophie huldigt Wundt der Ansicht, daß die Welt ein Stufenbau von Individualitäten verschiedener Ordnung sei, einer Lehre, die in wissenschaftlicher Fassung wohl zuerst von Haeckel in seiner „generellen Morphologie" durchgeführt worden ist. Wundt stimmt auch darin mit Haeckel überein, daß er die Individuen höherer Ordnung als bloße Summationsphänomene aus Individuen niederer Ordnung ohne jedes anderweitige Plus auffaßt, also letzten Endes die Individuen aller Ordnungen als bloße Summationsphänomene aus den Individuen niedrigster Ordnung d. h. aus den Uratomen betrachtet. Dies ist natürlich bei Wundt kein Materialismus, da er ja die Uratome bereits als Willenseinheiten bestimmt; aber indem er die letzten begrifflich erreichbaren Einheiten der Materie gleichzeitig als Ausgangspunkte der geistigen Entwickelung denkt (561) und jeden anderswoher hinzukommenden Einschuß von Geist ablehnt, bleibt er doch im reinen Naturalismus

stecken, und zwar in derjenigen Form des Naturalismus, welcher, weil er die letzten Elemente der Materie bereits für lebendig und beseelt hält, von jeher „Hylozoismus" genannt worden ist*).

Es ist die „bewußte Materie", d. h. eine Summe von empfindungsfähigen dynamischen Elementen der Materie, welche er zum Weltprincip erhebt, während er den „unbewußten Geist" verwirft. Damit stellt sich Wundt in dieser Hinsicht genau auf den Standpunkt, den ich i. J. 1872 in meiner anonymen Schrift „Das Unbewußte vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie" (insbesondere Cap. IV—V und X—XII) näher ausgeführt und in der zweiten Auflage vom Jahre 1877 widerlegt habe**). Wenn meine Annahme***) richtig ist, daß die philosophische Diskussion in nächster Zeit sich nicht mehr um die veraltete Alternative „unbewußte Materie oder bewußter Geist", sondern um den neuen Gegensatz „bewußte Materie oder unbewußter Geist" drehen werde, so darf Wundt als der erste gelten, der das hylozoistische Princip der „bewußten Materie" in einem geschlossenen philosophischen System durchzuführen versucht hat, während ich mich in der angeführten anonymen Schrift auf die organische Naturphilosophie und einige Grundlagen der Psychologie beschränkt hatte.

Leider hat Wundt kein Bewußtsein davon, welches der natürliche und logische Gegensatz ist, gegen welchen er seinen Standpunkt vorzugs-

*) Wundt selbst versteht in seinem „System der Phil." unter „Hylozoismus" etwas ganz anderes, was noch von Niemand so bezeichnet worden ist, und auch nicht mit etymologischem Recht so genannt werden kann, nämlich die unter Andern von Giordano Bruno und von Fechner aufgestellte phantastische Lehre von einem Stufenreich planetarischer Geister, welches in einer bewußten Weltseele seinen Abschluß findet (496). In seiner „Logik" hingegen versteht er unter Hylozoismus die Ansicht, daß die Materie als solche belebt und beseelt sei, jedoch mit der Einschränkung, daß sie im Hylozoismus nicht atomistisch, sondern im Sinne eines unbegrenzt ausgedehnten und ins Unendliche theilbaren Stoffes gedacht werde (I. 488). Diese Begriffsbestimmung kommt dem üblichen Wortsinn schon näher, deckt ihn aber gleichfalls nicht. Denn der Hylozoismus gilt für jede Auffassungsweise der Materie und tritt auch dann in Kraft wenn die Elemente der Materie monadisch gedacht werden, vorausgesetzt, daß keine anderen Monaden höherer Art außer den Elementen der Materie angenommen werden; er tritt endlich auch dann in Kraft, wenn die Elemente der Materie als bloße individualisirte Thätigkeiten ohne substantiellen Hintergrund gedacht werden, vorausgesetzt, daß keine Thätigkeiten höherer Art angenommen werden, welche nicht aus diesen elementaren Thätigkeiten zusammengesetzt werden. Gerade dies aber ist der Fall bei Wundt, und deshalb ist sein Standpunkt mit Recht hylozoistisch zu nennen unbeschadet seiner Bekämpfung der Fechner'schen Planetengeister, des beseelten Stoffes und der substantiellen Atommonaden.

**) Die dritte Auflage dieser Schrift ist enthalten im dritten Theil der 10. Aufl. der Philos. des Unbewußten.

***) Phil. d. Unbewußten, 10. Auflage Theil III, Vorwort; vgl. auch „Kritische Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart" S. 9 und „Lotzes Philosophie" S. 159—160.

weise zu begründen und zu vertheidigen hat; vielmehr erscheint ihm das Princip des „unbewußten Geistes" keiner näheren Beachtung und Widerlegung werth, weil er es für widerspruchsvoll in sich hält (551). Dies ist nur daraus zu erklären, daß er die Träger der philosophischen Entwickelung, als deren geschichtliches Ergebniß das Princip des „unbewußten Geistes" sich herauskrystallisirt hat, gar nicht oder nur höchst oberflächlich kennt, nämlich Schellings Identitätsphilosophie, Hegel, Schopenhauer, Schellings positive Philosophie, die Hegel'sche und Schopenhauer'sche Schule und die von mir versuchte Zusammenfassung dieser Bewegung. Die Beurtheilung des von ihm Geleisteten wird dadurch freilich erschwert, aber es darf um so interessanter erscheinen, dem von ihm selbstständig Erarbeiteten prüfend nachzugehen.

Ich verzichte in dem Nachfolgenden darauf, den ganzen Inhalt des Werkes zu wiederholen und beschränke mich auf die Erörterungen einzelner wichtiger Fragen, deren Beantwortung für Wundt charakteristisch ist. Die Ethik Wundts habe ich bereits an anderem Orte ausführlich besprochen („Kritische Wanderungen durch die Phil. d. Gegenwart" Nr. IV), und brauche ich deshalb hier nicht mehr auf dieselbe zurückzukommen.

2. Die Erkenntnißtheorie.

Wundt verwirft den Empirismus oder naiven sensualistischen Realismus, weil derselbe das, was bloß subjektiver Schein der Anschauung ist, für reale Objekte (Dinge an sich) nimmt. Er verwirft den reinen Subjektivismus oder rationalistischen Apriorismus, weil derselbe die realen Objekte (Dinge an sich) zu bloßen Denkhandlungen des Subjektes verflüchtigt und die reinen Vernunftbegriffe als fertig vorhandene statt als Abstraktionsprodukte betrachtet. Er verwirft den „Transcendentalismus", weil er beide Fehler in sich vereinigt und die imaginäre Wechselwirkung eines reinen Stoffes und einer reinen Form annimmt (96—97, 220, 269—270). Er verwirft insbesondere den Begriff des „Dinges an sich", wie der transcendentale Idealismus ihn lehrt, als ein von unserem Denken völlig disparates und heterogenes und darum unerkennbares Etwas, weil es ebenso widerspruchsvoll sei, unsere Vorstellungen auf ein unseren Denkgesetzen und Verstandesbegriffen Entrücktes zu beziehen, wie in ihm die Ursache unserer Vorstellungen zu suchen (95, 183, 185), oder das Beziehungslose und Heterogene in die Beziehung des Urbildes zum Abbild hineinzuzwängen (141). Im Vergleich zu diesem „Transcendentalismus" giebt er noch dem reinen Subjektivismus den Vorzug, obwohl in ihm von den beiden Grundirrthümern der eine bestehen bleibt (95). Es ist aber wohl zu beachten, daß er den Begriff des Dinges an sich nur darum als einen monströsen verwirft, weil und insofern derselbe als disparat und den Verstandesbegriffen unerreichbar behauptet wird, da doch nur das Gleichartige auf einander wirken oder auf einander bezogen werden könne (95). Er versteht also unter „Transcendentalismus" nur den *konsequenten* transcendentalen Idealismus, der das Ding an sich leugnet oder als bloß negativen Grenzbegriff bei Seite schiebt. Daß der Begriff des Dinges an sich ebensowohl dem Denken homogen wie heterogen sein könne, daran hat Wundt nicht gedacht. Was er selbst als erkenntnißtheoretisches Ergebniß bietet, ist im Wesentlichen ein transcendentaler Realismus in Bezug auf die Denkformen, während er in Bezug auf die Anschauungsformen (ähnlich wie Lotze) selber noch in einem inkonsequenten transcendentalen Idealismus befangen bleibt.

Unter „Ding an sich" versteht man ein real Seiendes, welches meiner Vorstellung von einem Dinge zwar korrespondirt, aber in seiner realen Existenz und relativ beständigen Fortdauer unabhängig davon ist, ob ich meine Vorstellung jeweilig auf dasselbe beziehe oder nicht. Welcher Art dieses „Ding an sich" sei, ob meinem Denken und Anschauen homogen oder heterogen, das ist eine sekundäre Frage. In dem Begriffe des Dinges an sich liegt zunächst nichts, was den einen oder den anderen Fall ausschließt. Sobald ein Seiendes in einer von unserm Vorstellen *unabhängigen* Existenz angenommen wird, wird eben das angenommen, was der Ausdruck „Ding an sich" bezeichnet. Ein solches Seiendes mit „einer von uns unabhängigen Existenz" nimmt nun auch Wundt an (418), nennt aber das als unabhängig vom erkennenden Subjekt gedachte Reale (153) nicht wie üblich „Ding an sich" sondern „reales Objekt" (107). Durch diese Terminologie bereitet er dem Verständniß seiner Darstellung Schwierigkeiten, die er anderenfalls, wenn er bei der herkömmlichen Ausdrucksweise geblieben wäre, vermieden hätte.

Die Vorstellung verhält sich zum (realen) Objekt wie das Bild zu seinem Gegenstande (113). In unserm Bewußtsein besteht eine Vorstellungswelt, sei es als anschauliche, sei es als begrifflich gedachte; außerhalb unseres Bewußtseins besteht eine „thatsächliche Wirklichkeit" (161). Die Vorstellungen werden von uns auf die realen Objekte „bezogen" (91, 156, 224), und wir glauben in jedem Stadium unserer Erkenntnißentwickelung an die Realität solcher Objekte und objektiver Beziehungen, welche unserm Vorstellungsinhalt „entsprechen" (90). Unsre Wahrnehmungen und Anschauungen sind „natürliche Symbole"

der realen Objekte (162), welche dann später im Fortgang der Erkenntniß durch Begriffskonstruktionen als „objektive Symbole" verdrängt und ersetzt werden (156). Diese Symbole, die auf die realen Objekte „hinweisen", sind selbst noch ganz und gar subjektiv (153); dies gilt nicht bloß für die inadäquaten natürlichen Symbole der Anschauungswelt, sondern auch für die adäquaten (und insofern objektiven) Symbole der Begriffskonstruktionen, da ja gerade die Begriffe erst recht nur Produkte der Denkthätigkeit sind (48). Der „naive Realismus" (146), die erste und ursprüngliche Stufe des Erkennens nimmt das unmittelbar gegebene Anschauungsobjekt reflexionslos als Realität hin (91), weil er einen Unterschied zwischen Vorstellung und (realem) Objekt noch nicht kennt (92). Die höchste Stufe der Erkenntniß hingegen weiß, daß selbst die aus Begriffen konstruirte Gedankenwelt im menschlichen Bewußtsein nur ein Symbol, oder Bild (oder Bewußtseinsrepräsentant) jener Welt der thatsächlichen Wirklichkeit ist, deren vollen Inhalt sie wegen der ihr selbst anhaftenden Abstraktheit niemals ganz zu erreichen und zu erschöpfen vermag (161). Die höchste Erkenntnißstufe weiß, daß das reale Objekt *verschieden* ist von der Vorstellung, obwohl es deren *reale Grundlage* oder *Substrat* ist (107, 224), und zwar nicht nur inhaltlich mehr oder weniger verschieden sondern auch numerisch verschieden wie Abbild und Gegenstand, Symbol und Symbolisirtes.

Die vorstellende Thätigkeit wird angeregt durch ein Leiden, das Leiden aber entsteht durch Wirkungen, die die wollende Thätigkeit von anderswoher erfährt (414). Unserer Thätigkeit werden wir uns bewußt an den Widerständen, die sie findet; wir sind also im ersteren Falle (vorstellend) thätig, weil wir leiden, und leiden wiederum nur deshalb weil wir schon vorher in andrer Weise thätig waren (386). Das eigne Leiden beziehen wir nothwendig auf eine Wirkung, d. h. auf eine Thätigkeit des uns gegenüberstehenden realen Objekts (386); dadurch bestimmen wir das reale Objekt als die unmittelbare Ursache unseres Leidens und als die unmittelbare Ursache unserer reaktiven vorstellenden Thätigkeit. Das reale Objekt geht damit aus einem unmittelbar als wirklich gegebenen (wie es im naiven Realismus erschien) in ein bloß mittelbar als wirklich gegebenes über, d. h. in ein solches, das nur infolge seiner Wirkung auf unsere vorstellende Thätigkeit als reales Objekt gedacht werden kann (414). Gerade dieser Uebergang ist es aber, der aus dem naiven Realismus in den transcendentalen, aus der reflexionslosen Indifferenz von realem Objekt und Vorstellung in die numerische und inhaltliche Verschiedenheit beider hinüberführt, und die Brücke, welche die anscheinend unüberbrückbare Kluft beider Welten (156) thatsächlich überbrückt, ist die Kausalität im erkenntnißtheoretisch transcendenten oder transeunten Sinne des Worts. „Das Objekt muß auf das Subjekt wirken, um von diesem vorgestellt zu werden" (138). Phantasiebilder unterscheiden sich von den auf reale Objekte bezogenen Vorstellungen durch Merkmale, welche jene als eigene (spontane) Erzeugnisse der Vorstellungsthätigkeit, diese als Wirkungen der realen Objekte auf die Vorstellungsthätigkeit (d. h. als Erzeugnisse reaktiver Vorstellungsthätigkeit) kennen lehren (139).

Der Wirkung, die das reale Objekt auf uns ausübt, entspricht das unmittelbare Erzeugniß der reaktiven Vorstellungsthätigkeit, die *Empfindung*; dem *Begriff* dagegen entspricht die Form, in der es von uns gedacht werden muß, wenn wir es in seiner von uns unabhängigen Existenz zu bestimmen suchen (418). Die Empfindung und die unmittelbare Wahrnehmung belehrt uns wohl darüber, daß ein reales Objekt da sein müsse, welches auf uns wirkt, aber die sinnlichen Qualitäten, die sie uns liefert, sind nur Zustände unserer selbst, nicht des realen Objekts; um zu ermitteln, wie das reale Objekt beschaffen ist, müssen wir von der Empfindung und Wahrnehmung auf die begriffliche Erkenntniß zurückgehn (144—145). Der Irrthum des naiven Realismus besteht eben darin, daß er die Empfindungen in das reale Objekt (Ding an sich) verlegt; der Standpunkt vollendeter Reflexion nimmt die Empfindungen vollständig in das Subjekt zurück (151), und sucht im realen Objekt nur noch deren mittelbare Ursache. Was dem naiven Realismus zunächst als unmittelbar gegebene äußere Erfahrung erscheint die Wahrnehmung, sinkt so zum bloßen *Schein* einer *äußeren* Erfahrung herab, der in Wahrheit nur *innere* Erfahrung ist; was aber zunächst nur *innere* Erfahrung ist, die Begriffswelt, wird zum *Vermittler* einer äußeren (d. h. erkenntnißtheoretisch transcendenten oder transsubjektiven) Erfahrung (154), d. h. zur mittelbaren Erkenntniß der unmittelbar genommen unerfahrbaren „realen Objekte". Daß die realen Objekte unseren richtig gebildeten Begriffskonstruktionen entsprechen, dürfen wir mit Recht annehmen (185); freilich bleibt diese Annahme immer nur Hypothese, auch wenn sie richtige und nicht irrthümliche Hypothese ist (161—162).

Bis hierher ist Wundt vollständig transcendentaler Realist indem er im Gegensatz zu den transcendentalen Idealisten den Denkgesetzen und Denkformen eine transcendentale Realität als Bestimmungen der unabhängig von uns existirenden Grundlage und Ursache unsere Vorstellungen zuschreibt. Dagegen erhält er die transcendentale Idealität der Anschauungsformen aufrecht, bleibt also in Bezug auf diese im

transcendentalen Idealismus stehen, indem er behauptet, daß auch die anschaulichen Formen der räumlich-zeitlichen Ordnung der Empfindungen in das erkennende Subjekt „zurückgenommen" werden müssen (153). Eine Begründung für die ausschließliche Subjektivität der Räumlichkeit und Zeitlichkeit sucht man bei Wundt vergeblich. Die Apriorität der Denk- und Anschauungsformen verwirft er ausdrücklich, versteht darunter aber nur, daß sie nicht als reine (abstrakte) Begriffe und leere Formen der Anschauung vorhergehen (239), was wohl noch niemand behauptet hat, und daß es unmöglich sei, sie ihrer näheren Bestimmtheit nach a priori zu deduciren (120), was wohl niemand bestreiten wird. Thatsächlich ist auch bei Wundt der gesammte vorstellungsmäßige Bewußtseinsinhalt sowohl hinsichtlich der Materie der Empfindung wie hinsichtlich der Denk- und Anschauungsformen Erzeugniß der Vorstellungsthätigkeit, welche auf das Leiden, d. h. auf die Wirkung des Dinges an sich reagirt; also ist auch bei ihm aller Inhalt und alle Form der Vorstellung a priori in dem Sinne von ab interiori, d. h. von innen heraus durch das Subjekt producirt vor und jenseits des Bewußtseins, das nur das fertige Resultat vorfindet. Etwas anderes pflegt unter a priori heute wohl kaum noch verstanden zu werden, so daß sein Streit gegen den Apriorismus niemanden trifft, am wenigsten Schopenhauer, den er einmal bei Gelegenheit der Kausalität als Vertreter desselben nennt (115). Wären die Anschauungsformen bloß darum, weil sie in der Anschauung subjektiven Ursprungs sind, auf die reale Grundlage der Wahrnehmung oder auf das transsubjektive Korrelat der Vorstellung unanwendbar, so würde dies von den reinen Verstandesbegriffen erst recht gelten müssen, da sie in unsern Vorstellungen als reine Denkformen genau ebenso subjektiven Ursprungs sind und obendrein als Begriffe noch Abstraktionsprodukte, also subjektiv in zweiter Potenz sind.

Der Rest von transcendentalem Idealismus, welchen Wundt mit seinem transcendentalen Realismus zu verschmelzen sucht, erweist sich hiermit als ein Stück inkonsequenter transcendentaler Idealismus und entbehrt noch dazu bei Wundt jedes Begründungsversuchs*). Diese Inkonsequenz hat zur Folge, daß selbst die Mathematik jeden Erkenntnißwerth verliert, weil die reine Mathematik überhaupt nur Formalwissenschaft und nicht Realwissenschaft ist, die angewandte Mathematik aber die transcendentale Realität der raumzeitlichen Bewegung als wirklicher Eigenschaft der Dinge an sich voraussetzt. Können uns sogar die Begriffskonstruktionen der angewandten Mathematik wegen ihres raum-

*) Vgl. meine Schriften: „Das Grundproblem der Erkenntnißtheorie" S. 97—112 und „Lotze's Philosophie" S. 99—145.

zeitlichen Inhalts keinerlei Erkenntniß mehr über die thatsächliche Wirklichkeit vermitteln (sondern nur noch über die Beschaffenheit unserer Vorstellungen), dann wird das Gleiche von den übrigen Begriffskonstruktionen, die sich an Exaktheit mit den mathematischen nicht messen können, wohl erst recht gelten. Soll die Bewegung nur ein Bestandtheil unseres Vorstellungsinhalts ohne transcendentale Realität sein, so wird es schwer halten, von der Kausalität etwas anderes zu glauben. Daß die Annahme der transcendentalen Idealität der Anschauungsformen bei konsequentem Weiterdenken jede Spur von erkenntnißtheoretischem Realismus verzehrt und am Ende nichts als den konsequenten Idealismus oder absoluten Illusionismus übrig läßt, habe ich anderwärts ausführlich zu zeigen versucht*). Es ist darum auch kein Wunder, daß von vielen Seiten gerade die Stellung zu den Anschauungsformen für das entscheidende Merkmal eines erkenntnißtheoretischen Standpunktes erklärt wird; unter diesem Gesichtspunkt wäre Wundt, der die subjektive Erscheinung der Wahrnehmung einschließlich der Anschauungsformen für einen bloß subjektiven Schein erklärt, transcendentaler Idealist trotz seines Kampfes gegen den Apriorismus und das Ding an sich. Läßt man dagegen die Anerkennung der transcendentalen Realität der Denkformen und Denkgesetze, insbesondere der Kausalität, als maaßgebendes Kriterion gelten, so ist Wundt transcendentaler Realist. Auch als inkonsequente Mischung von transcendentalem Idealismus und Realismus bleibt sein Standpunkt „Transcendentalismus" trotz seiner Bekämpfung desselben.

An dieser Mischung ist kaum etwas Eigenthümliches zu finden, es sei denn ihre Verknüpfung mit der mißverständlichen Bekämpfung des Apriorismus und des Dinges an sich. Inhaltlich eigenthümlich erscheint Wundt's Standpunkt erst dann, wenn man nicht das Ergebniß betrachtet, sondern die Art seiner Begründung. Wundt ist weit entfernt von dem Taschenspielerkunststück der Idealisten, welche die „inneren Objekte", d. h. die im Bewußtsein eingeschlossenen Vorstellungsgebilde zu äußeren realen Objekten emporschrauben, trotzdem es doch auf der Hand liegt, daß die äußeren realen Objekte (d. h. Dinge an sich) relativ beharrend und konstant sein müssen und den „inneren Objekten" diese Beharrlichkeit und Konstanz fehlt (40). Ist das innere Objekt oder die Vorstellung als Bewußtseinsinhalt immer nur Symbol, Bild oder Repräsentant des realen Objekts, so fragt es sich, woher wir das Recht nehmen, hinter der Begriffskonstruktion, welche das adäquate Symbol des realen Objekts darstellen soll, nun noch die wirkliche Existenz eines

*) Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 3. Auflage, S. 26—49.

solchen realen Objekts zu supponiren, das uns unmittelbar garnicht gegeben ist, und mittelbar nur durch den Repräsentanten der Begriffskonstruktion gegeben ist, also immer Hypothese bleibt. Es läge für Wundt nahe genug, dieses reale Objekt als Grund aus der Folge zu erschließen, nämlich als die Ursache der reaktiven Vorstellungsthätigkeit zu supponiren; aber die oben erwähnten Stellen, welche zu diesem Wege einladen (386, 414), finden sich in den erkenntnißtheoretischen Abschnitten nirgends verwerthet, vielmehr ist dort der Weg der Hypothesenbildung als überflüssiger Umweg zum realen Objekt ausdrücklich abgelehnt (167).

Der Weg, den er statt dessen einschlägt, besteht darin, die von Widersprüchen nicht zersetzten Reste des naiven Realismus zu conserviren, die unmittelbar gegebene Realität zu bewahren, wo sie vorhanden ist (103), so lange dies nicht zu Widersprüchen führt (106), und den Inhalt der unmittelbar gegebenen Wahrnehmung nur von Fall zu Fall, nicht allgemein, ins Subjekt zurückzunehmen (144). Das, wovon der transcendentale Realismus zehren und leben soll, ist hier nichts anderes als der noch unverbrauchte Rest naiv-realistischen Glaubens, das Ueberbleibsel der einst für vollkommen gehaltenen Identität von realem Objekt und innerem Vorstellungsobjekt. Es ist dies der Weg, den die Naturwissenschaft thatsächlich eingeschlagen hat, und den sie ihrerseits einschlagen durfte, weil sie keinen philosophischen Ansprüchen zu genügen hat*). Will der Philosoph auf diesem Wege verharren, so muß er erstens nachweisen, daß eine unmittelbare Identität von realem Objekt und innerem Vorstellungsobjekt ursprünglich wirklich und thatsächlich gegeben, nicht bloß kritiklos geglaubt ist, und zweitens den oft erhobenen Einwurf widerlegen, daß auch in dem letzten Rest von Glauben an die numerische Identität von realem und Vorstellungsobjekt ein Widerspruch stecke. Beides hat Wundt versäumt.

„In der Anschauung sind ja Objekt und Vorstellung mit einander identisch; die Vorstellung selbst ist das Objekt" (115—116, 92, 104). Alles Denken mißt ursprünglich den Vorstellungen reale Bedeutung bei (91), wirft den Vorstellungsinhalt ins Objekt und behält nur die mit ihm verbundenen Gefühle für das Subjekt zurück (142). Erst mit der Beziehung auf ein reales Objekt wird das Denken zum Erkennen; die Einheit des Denkens und Erkennens ist zugleich die Einheit des Denkens und Seins (91). Die Eigenschaft der Vorstellung, als Objekt gedacht zu werden, ist unwegnehmbar (142), und das Vorstellungsobjekt hört

*) Vgl. „Das Grundproblem der Erkenntnißtheorie" S. 20—24 u. 35—40.

damit, daß es Objekt ist, nicht auf, unsere Vorstellung zu sein (101). — Hiermit ist der Thatbestand der naiv-realistischen Ueberzeugung ganz richtig gekennzeichnet; es fragt sich nur, ob der Thatbestand dieser Ueberzeugung vor aller Kritik eine Bürgschaft für die Wahrheit derselben geben kann. Inneres Objekt und Vorstellung sind ja selbstverständlich mit einander identisch, da das innere Objekt oder Vorstellungsobjekt nur das Produkt der Vorstellungsthätigkeit ist und sich gleichzeitig mit der Vorstellung des Subjekts aus der Vorstellungsthätigkeit aussondert (96); für das innere Objekt gilt unbedingt der Satz: „kein Objekt ohne Vorstellung", oder „unabhängig von unserer vorstellenden Thätigkeit giebt es keine Objekte" (93). Aber für das bloß mittelbar gegebene reale Objekt, d. h. für das transsubjektive Korrelat des gedachten Objekts liegt die Sache anders, obwohl Wundt behauptet, daß dieses nie etwas anders sein könne als das unmittelbar gegebene Objekt, wie es nach Vornahme jener logischen Korrekturen ist (143).

Das reale Objekt soll die relative Konstanz und Beharrlichkeit besitzen, die dem inneren Objekte fehlt, es soll unabhängig davon sein, ob es zeitweilig gerade vorgestellt wird oder nicht (153, 418), und nur insoweit soll es mit der Vorstellung in Beziehung bleiben, daß es das eventuelle Vorgestelltwerden durch seine Beschaffenheit nicht unmöglich macht, also „vorstellbar" ist (93—94). Die Vorstellbarkeit des realen Objektes seinem Inhalt nach soll aber wiederum keine unmittelbare, sondern nur eine durch den Bewußtseinsrepräsentanten subjektiver abstrakter Begriffskonstruktionen vermittelte sein. Diese mittelbare Vorstellbarkeit besagt nichts anderes, als daß die realen Objekte (oder Dinge an sich) nicht völlig disparat, heterogen und beziehungslos gegenüber dem Denken sein dürfen; sie spricht also gegen, nicht für die numerische Identität von Objekt und Vorstellung, da doch eine Beziehung nur bei einer wenigstens numerischen Verschiedenheit der auf einander Bezogenen möglich ist. Trotzdem soll die ursprüngliche naiv realistische Ueberzeugung von der Identität beider in dem Sinne aufrechterhalten werden, daß zwar die Rückkehr zu dem Glauben an die Projektion des Vorstellungsinhaltes ins Objekt unmöglich bleibt (92, 96), wohl aber das Objekt abgesehen von seinem Inhalt als ein unmittelbar im Subjekte (d. h. im Bewußtsein des Subjekts) gegebenes festgehalten wird (144). Ich soll wahrnehmend das Ding selbst, das von meinem aktuellen Vorstellen unabhängige Ding an sich, mit meinem Bewußtsein umspannen, freilich nicht nackt, sondern in der Vermummung, die mein Bewußtsein ihm überstülpt; ich soll dann denkend von diesem subjektiven Mummenschanz abstrahiren und mir begrifflich die Formen des nackten

Dinges an sich rekonstruiren, immer indem ich das Ding an sich selbst als existirendes unter seiner Hülle umklammert halte.

Die Wahrheit der naiv realistischen Ueberzeugung liegt darin, daß reale Objekte und reale Beziehungen derselben untereinander jenseits des Bewußtseins dem Vorstellungsinhalt entsprechen (90); die Unwahrheit der naiv-realistischen Ueberzeugung liegt darin, daß daß Entsprechen, die Korrespondenz oder Korrelation zweier numerisch verschiedener Glieder (des realen Objectes oder Dinges an sich und des Vorstellungsinhalts) als Ununterschiedenheit, Indifferenz, Zusammenfallen in Eines, oder Identität gedeutet wird. Der naive Realismus ist ebenso überzeugt davon, daß er das Was und Wie des Dinges an sich mit dem Bewußtsein umspannt, wie davon, daß er sein Daß, seine Existenz umspannt und nicht seinen Bewußtseinsrepräsentanten, sein Bild oder Symbol; hat sich die eine Seite dieser Ueberzeugung als Illusion erwiesen, so sollte das doch genügen, um auch gegen die Wahrheit der anderen Seite derselben mindestens mißtrauisch zu machen, und davon abhalten, dieselbe blindlings und kritiklos als gesicherte Wahrheit weiter gelten zu lassen. Daß auch diese andere Seite eine Illusion ist, wird nun endgültig bewiesen durch den oft aufgedeckten Widerspruch, daß der Vorstellungsinhalt das Produkt oder die Wirkung der Vorstellungsthätigkeit, das reale Objekt aber die Ursache der produktiven Vorstellungsthätigkeit ist, so daß bei einer numerischen Identität des Vorstellungsinhalts mit dem realen Objekt die Wirkung mit der Ursache ihrer Ursache in Eins fallen würde. Dieser Widerspruch, der von Wundt gar nicht beachtet ist, fordert gebieterisch die Zweiheit von Vorstellungsinhalt und realem Objekt, macht es also unmöglich, von dem naiv-realistischen Identitätsglauben auch nur den auf das bloße Daß des realen Objektes bezüglichen Theil festzuhalten.

Die Rückenanlehnung an den naiven Realismus kann in keinem Punkte eine Stütze gewähren; da aber diese grade die einzige Stütze für das transcendentalrealistische Ergebniß Wundts darstellen soll, so muß man sagen, daß dieses Ergebniß in der Luft schwebt. Es ist an der inkonsequenten Mischung von transcendentalem Realismus und Idealismus grade schon genug, als daß nicht die Mischung mit Resten des naiven Realismus zuviel sein sollte. Die unglückliche Bezeichnung des „Dinges an sich" als „realen Objekts" ist wesentlich durch diesen naiv realistischen Ursprung seiner Erkenntnißtheorie bedingt und verliert mit Beseitigung dieses Bestandtheils ihre Unterlage, nämlich den schillernden Doppelsinn des Wortes „Objekt", das bald rein immanent, bald rein transcendent, bald immanent und transcendent zugleich von

Wundt gebraucht wird. Das „reale Objekt", das nur mittelbar durch ein Bild oder Symbol gedacht wird, ist niemals etwas unmittelbar Gegebenes oder Erlebtes, sondern stets etwas Erschlossenes und Supponirtes; man mag ihm „Vorstellbarkeit" im mittelbarem Sinne zuschreiben, aber niemals kann man ihm „Erfahrbarkeit" zuschreiben, welche eben das unmittelbare Erleben zur Bedingung hat.

Nennt man nun alles die mögliche Erfahrung Ueberschreitende „transcendent" im erkenntnißtheoretischen Sinne des Wortes (350), so ist die gesammte von Wundt sogenannte „äußere Erfahrung" als eine durch Begriffe und Schlußfolgen vermittelte, d. h. hypothetische, transcendent. „Jener im Princip so exakt erscheinende, aber in der Durchführung so gänzlich unbrauchbare Verzicht auf alles, was nicht dem unmittelbaren Wahrnehmungsinhalt angehört", ist damit von vornherein beseitigt (108), denn alle Erkenntniß außer der psychologischen Beschreibung ist nunmehr transcendent. Damit verliert es seine Bedeutung, wenn man in diesem Gebiete noch ein besonderes engeres Gebiet unter derselben Bezeichnung der erkenntnißtheoretischen Transcendenz auszuscheiden versucht, wie Wundt thut. Er meint damit nicht etwa ein der Welt gänzlich entrücktes absolutes Wesen, das man (im Gegensatz zur Immanenz oder Einwohnung des Wesens in der Welt) „metaphysisch transcendent" nennen kann, sondern den Unterschied der Vernunftideen von den Verstandesbegriffen. Dieser Unterschied, der bekanntlich bei Kant sehr schwankend ist, wird durch die Wundtsche Darstellung um nichts deutlicher.

Der Verstand ist analytisches, die Vernunft synthetisches Denken (108). Der Verstand will den Zusammenhang der Welt begreifen, die Vernunft ihn ergründen (182). Der Verstand will die gegebene Erfahrung erklären, die Vernunft sie ergänzen (199—201, 182, 188). Die Wahrnehmungserkenntniß gehört dem praktischen Leben, die Verstandeserkenntniß den Einzelwissenschaften, die Vernunfterkenntniß der Philosophie an (108—109). Der transcendenten Vernunftidee soll ein Fortschritt in's Unbestimmte eigenthümlich sein, theils als quantitativer regressus in infinitum, theils als qualitativer in indefinitum (194, 189); mit beiden kollidirt dann die Idee der Einheit, sowohl als Ganzheit wie als Einzelheit, als Totalität wie als letztes Element (206). Die erste der beiden Unterscheidungen ergiebt dann den Gegensatz der formalen und materialen (207), oder der quantitativen und qualitativen Transcendenz (196). Wundt bezeichnet diesen Gegensatz als den der realen und immaginären Transcendenz; diese durch Erinnerungen aus der Mathematik bestimmte Bezeichnung ist aber

philosophisch irreleitend, weil dabei real mit quantitativ oder formal, immaginär aber mit qualitativ oder material gleichgesetzt wird.

Analytisches und synthetisches Denken durchdringen sich überall, denn jedes Denken ist zugleich zerlegende und beziehende, d. h. zur Einheit verknüpfende Thätigkeit (48), also Einheit von Verstand und Vernunft nach Wundts Erklärung dieser Worte. Schon in der Wahrnehmungserkenntniß ist Analyse und Synthese verbunden, und zwar ist die Synthese dabei das Prius der Analyse (109—110). Die Verstandesbegriffe zeigen in Wundts tabellarischer Aufstellung ebensowohl synthetische wie analytische Begriffe (242—247); der Begriff der Einheit steht sogar an der Spitze aller formalen Verstandesbegriffe (242). Die Unendlichkeit und Unbestimmtheit eines Fortschritts sind rein quantitative, mathematische Begriffe, also ebenfalls formale Verstandesbegriffe, und doch sollen Einheit und Unendlichkeit die Grundlage der transcendenten Vernunftideen sein. Die formale Verstandeswissenschaft der Mathematik operirt beständig mit Synthesen und Unendlichkeitsbegriffen und neigt durch ihren formalen Charakter vorzugsweise zu transcendenten Spekulationen hin; sie müßte also jedenfalls Einheit von Verstandes- und Vernunfterkenntniß sein. Die Philosophie hingegen braucht die Analyse ebensosehr wie irgend welche Einzelwissenschaft, ist also auch Verstandeserkenntniß. Die von Wundt versuchte ausschließliche Vertheilung ist also in jeder Hinsicht unhaltbar, wenn seine Definitionen richtig sind, und umgekehrt.

Die Vernunfterkenntniß steht unter denselben logischen Bedingungen und Gesetzen, arbeitet mit denselben Denkformen, und schreitet nach dem Verstandesgesetz vom zureichenden Grunde fort (181, 188, 193). Alles Ergründen ist Anwenden des Satzes vom Grunde und dadurch zugleich ein Begreifen der Dinge in ihrem inneren Zusammenhange; alles Begreifen ist auf Verständniß des logischen Zusammenhanges der Dinge, also letzten Endes auf Ergründen gerichtet. Alles Erklären ist ein Ordnen nach Gründen und Folgen (303), d. h. das Hinzufügen eines logischen Zusammenhanges zum Gegebenen, also eine gedankliche Ergänzung desselben; alles Ergänzen des Gegebenen kann sich logischer Weise nur auf solche Hinzufügungen beschränken, welche dazu dienen, das Gegebene erklärlicher zu machen. Deshalb ist es ebenso unthunlich, Ergründen und Begreifen, Ergänzen und Erklären an Verstand und Vernunft vertheilen zu wollen, wie oben synthetische und analytische Thätigkeit. Es ist ganz vergeblich nach derartigen Unterschieden zwischen Verstand und Vernunft zu suchen, und völlig verkehrt zwischen Verstandesbegriffen und Vernunftideen eine Grenzlinie ziehen zu wollen.

Alles, was wir Erkenntniß nennen können, alles was uns auf der Welt praktisch interessirt, ist schon transcendente Hypothese, und zwar durch viele Glieder einer Kausalitätskette vermittelte Hypothese. Das Weiterspinnen der Hypothesen in derselben Richtung nach Verstandesbegriffen und nach dem Verstandesgesetz vom Grunde kann niemals etwas andres als Verstandeserkenntniß liefern, und der angebliche Unterschied der Vernunftideen von den Verstandesbegriffen ist keiner, der über die Sphäre der Verstandesbegriffe irgendwie hinausführte. Sollte aber die Vernunft erst da wahrhaft beginnen, wo die Begriffe der Einheit und Unendlichkeit absolut genommen worden (406, 438), so würde sie erst da beginnen, wo nach Wundt die Wissenschaft aufhört und der Glaube anfängt (444), nämlich bei dem unerkennbaren und unbestimmbaren Absoluten. Dann hätte Vernunft mit der Erkenntniß und Wissenschaft nichts mehr zu schaffen und fiele (ähnlich wie bei Jacobi) mit Glauben zusammen. Es ist zu bedauern, daß Wundt sich in Bezug auf Verstand und Vernunft, Begriffe und Ideen durch die unglücklichen Schematisirungsgelüste Kant's hat gefangen nehmen lassen.

Eine Untersuchung, auf die Wundt sich gar nicht eingelassen hat, ist die, ob das reale Objekt auch so beschaffen sei, daß unsere Uebertragung der Denkformen und Denkgesetze auf dasselbe überhaupt zulässig scheine. Geht man von feststehenden metaphysischen Ansichten aus, so wird die transcendentale Anwendung der Denkformen und Gesetze auf das reale Objekt der Metaphysik aus dessen näherer Beschaffenheit zu rechtfertigen sein; geht man dagegen von der Erkenntnißtheorie aus, so wird man bei der Feststellung der metaphysischen Eigenschaften des realen Objektes darauf Bedacht zu nehmen haben, daß die von der Erkenntnißtheorie geforderte Anwendbarkeit der Denkformen und -Gesetze ihre angemessene Berücksichtigung findet. Keins von beiden hat Wundt versucht. Er kennt einerseits das Logische nur als abstraktes reflektirtes, discursiv Logisches im Sinne einer rein subjektiven Logik*), schreibt ihm aber nichts desto weniger in naivrealistischer Denkweise ohne Weiteres eine unbedingte Gültigkeit über die Grenze unseres Bewußt-

*) Wie vollständig Wundt in dem Vorurtheil befangen ist, daß diese abstrakte reflektirte und diskursive Auffassung des subjektiv Logischen im bewußten Denken die einzig mögliche Auffassung des Logischen überhaupt sei, geht am deutlichsten daraus hervor, daß er auch den konkret-idealistischen Aesthetikern von Hegel bis zu mir unterschiedslos diesen seinen Begriff des Logischen unterstellt und aus demselben ihre Aesthetik kritisirt, (661—663), unbekümmert darum, daß dieselben erklärtermaaßen auf einem völlig entgegengesetzten Begriff des Logischen fußen, nämlich auf einem absolut, objektiv oder unbewußt Logischen, das schlechthin konkret, intuitiv und bloß implicite in der Idee enthalten ist.

seins hinaus für das Reich der Dinge an sich zu, ohne sich über die Berechtigung dieser Voraussetzung irgendwie Rechenschaft abzulegen. Er bestimmt andererseits die Welt der Dinge an sich als ein Reich individueller Willenseinheiten, ohne sich darum zu kümmern, was Wille mit Logik und Logik mit Willen zu schaffen hat.

Ist die Vorstellung ein koordinirtes Princip neben dem Willen, so kann man begreifen, daß die vorstellungshaltigen Willensthätigkeiten vermittelst der ihnen anhaftenden Vorstellungsthätigkeit ihrem Inhalt nach logisch bestimmt sein müssen, trotzdem die Form des Wollens als solche mit Logik nichts zu thun hat. Ist aber, wie Wundt behauptet, die Vorstellung nur ein sekundäres Produkt aus den Wechselbeziehungen der Willenseinheiten (416—420), dann müßten schon die die Vorstellung durch ihre Konflikte hervorbringenden Willenseinheiten, also noch vor der Entstehung der Vorstellung, und abgesehen von dieser, logisch sein und sich bethätigen. Da aber der Wille seiner Natur nach alogisch ist, so ist nicht abzusehen, wie das als möglich gedacht werden soll, und die Unvereinbarkeit einer solchen Metaphysik mit der vorausgesetzten transcendentalen Geltung der subjektiven Logik liegt auf der Hand. Da ist doch die individualistische Willensmetaphysik Bahnsens viel konsequenter, welche als transcendentes Gesetz der Willenseinheiten eine alogische und stellenweise antilogische Realdialektik zu konstruiren sucht.

3. Der Kampf gegen den Substanzbegriff.

Wundt erklärt den Substanzbegriff für widerspruchsvoll in sich selbst und verwirft ihn deshalb als ontologischen Begriff gänzlich. Im Bereich der Materie läßt er ihn als provisorischen Hülfsbegriff gelten, der weiterhin seine metaphysische Auflösung erfährt; im Bereich des Geistes bestreitet er ihm jede auch nur provisorische Anwendbarkeit. Seine Auffassung „zerstört den Begriff des beharrenden Seins; sie führt zum ewigen Werden Heraklit's und hebt so die ganze Entwickelung auf, die bis dahin an den Begriff des Seins sich anschloß" (276). Sehen wir zu, was dieser neue Heraklitcïsmus zu Gunsten einer solchen Umwälzung aller bisher üblichen Ansichten über die Substantialität anzuführen hat.

Die Substanz ist nicht Nichts oder Nichtsein, sondern Etwas oder Sein; sie ist nicht Schein sondern Wirklichkeit, nicht Werden (und Vergehen) oder Veränderung sondern Beharren (273). Sein und Wirklichkeit kann auch das veränderliche Accidentielle haben, Beharrung hat nur die Substanz, sofern die Beharrung oder Beständigkeit als

absolute, nicht als relative, gefaßt wird. Bei dieser Definition der Substanz vermißt man von vornherein die beiden Bestimmungen, daß sie als das Wesen hinter der Erscheinung und als das Thätige in der Thätigkeit zu verstehen ist. Erstere Bestimmung fehlt offenbar deshalb, weil Wundt den Begriff der Erscheinung im Widerspruch mit seiner Willensmetaphysik nur als subjektive Erscheinung, d. h. als ein „Verhältniß zum erkennenden Subjekt" kennt (275, 267); die letztere der beiden Bestimmungen aber wird von ihm ignorirt, weil sie seinen ganzen Kampf gegen den Substanzbegriff vergeblich machen würde. Das Wesen, das der objektiv-realen Erscheinung des materiellen Daseins zu Grunde liegt, gilt Wundt als psychische Aktualität, aber als reine, d. h. subjektlose Aktualität. Was zunächst als Substanz erscheint, die Materie, ist nur Produkt (oder objektiv-reale Erscheinung) einer aktuellen Kausalität, oder einer substanzerzeugenden Thätigkeit (429), die selbst kein Subjekt, also auch keine Substanz hinter sich hat. Ebenso ist die Realität oder Wirklichkeit (im Gegensatz zum bloßen Schein), ein Erzeugniß der Aktualität, und es gilt der Satz: „soviel Aktualität, soviel Realität" (625). Hiergegen wäre gar nichts einzuwenden, wenn in der aktuellen Funktion das funktionirende Subjekt stillschweigend als substantieller Träger und Thäter mit vorausgesetzt würde; dagegen schwebt der ganze Proceß in der Luft, wenn die Thätigkeit selbst an Stelle des Subjekts und des Absoluten treten soll, da hiermit das Universum zu einer wesenlosen Erscheinung verflüchtigt wird.

Spürt man den psychologischen Motiven nach, welche Wundt zu dieser Stellungnahme getrieben zu haben scheinen, so sind deren drei zu nennen. Erstens weiß er, daß die Dinge und die Individuen nur relative Konstanz haben (222, 271, 171), die Substanz aber absolutes Beharren erfordert (273), und daß deshalb nur Eine allumfassende absolute Substanz die wahre Substanz sein kann (277); eine solche aber scheint ihm im Widerspruch zu stehen zu den Veränderungen des Weltlaufs (278). Zweitens ist er ein Anhänger der modernen naturwissenschaftlichen Ansicht, wonach die qualitas occulta der Kraft als potentielle Energie in eine latente Aktualität, oder in den Begriff eines bestimmt nachweisbaren Geschehens übergegangen ist (299); diese Ansicht überträgt er nun auf das geistige Gebiet und betrachtet auch hier die Thätigkeit als ein Letztes, Unbedingtes, Voraussetzungsloses. Drittens betrachtet er, auf diese Ansicht gestützt, Konstanz der Substanz und Konstanz der Energie als Wechselbegriffe (316); indem er aber das materielle Gesetz der Konstanz der Energie auf geistigem Gebiet durch ein Gesetz des Wachsthums der Energie ersetzen zu müssen glaubt (315),

hält er den Beweis für erbracht, daß auch eine Konstanz der Substanz oder eine konstante Substanz auf geistigem Gebiete nicht angenommen werden könne (317). So tritt die Aktualität als Kausalität, d. h. als systematischer Zusammenhang von Gründen und Folgen an die Stelle der Substanz (300); was die Einheit des universellen Geschehens sichert, ist nicht mehr die Konstanz der Substanz sondern die formelle Stetigkeit der Aktualität (429, 565), und die logische Synthesis ihres gesammten Inhalts (300, 302).

Es ist unschwer zu bemerken, daß die Stetigkeit des aktuellen Wollens durch das Sichgleichbleiben oder die Konstanz der Qualität dieser Thätigkeit als Wollen, die allumspannende logische Verknüpfung des Gewollten nach Gründen und Folgen durch das Sichgleichbleiben oder die Konstanz des logischen Formalprincips bedingt sein muß, durch welche die logische Synthesis und mit ihr die Bestimmung des jeweiligen Willensinhalts sich regelt, daß also die Einheit des Processes an der Konstanz zweier Attribute (des Willens und des Logischen) hängt, deren stetige Kooperation als untrennbare und wesentliche Einheit zu nehmen ist. Die Frage ist nur, woran die Einheit dieser beiden konstanten oder absolut beharrenden Attribute haftet, ob sie an der wechselnden Thätigkeit hängt, oder ob sie in sich selbst besteht, oder ob sie an einem dritten inhärirt. Im ersten Falle würde das absolut Beharrende am Wechselnden haften und von diesem getragen werden, was völlig widersinnig scheint; im zweiten Falle wäre die Einheit der beharrenden Attribute selbst die Substanz oder das Wesen, welche sich durch die Thätigkeit zur wechselnden Erscheinungswelt entfaltet; im dritten Falle würde dasjenige, woran die Attribute haften, die wahre Substanz, d. h. das Subjekt der Thätigkeit sein. Wie man auch zwischen den beiden letzten Fällen entscheiden möge, niemals wird man die Substanz los. Im zweiten Falle heftet man nur der Einheit der Attribute etwas an, wodurch sie als Attribute aufgehoben und zum Subjekt der Thätigkeit erhoben werden; im letzteren Falle hingegen hält man an der Unterscheidung des thätigen Subjektes von der seinem Wesen gemäßen constanten Art und Weise der Bethätigung fest.

Nachdem wir so gesehen haben, daß Wundt's Methaphysik bei konsequentem zu Ende Denken dem Substanzbegriff doch nicht entrinnen kann, wollen wir die Gründe, mit denen sie ihn bekämpft, näher prüfen. Die Substanz ist nicht in der unmittelbaren Erfahrung gegeben, sondern eine hypothetische Begriffskonstruktion (282), durch welche etwas zur Erfahrung hinzugedacht wird (267—268). Diese hypothetische Begriffskonstruktion ist aber eine für uns logisch nothwendige, d. h. wir sind

ganz außer Stande, das Veränderliche ohne den Substanzbegriff zu denken, und jede Behauptung, dies zu können, beruht auf Selbsttäuschung. Es ist nur die Frage, ob diese Nöthigung, welche unsre geistige Organisation uns auferlegt, eine zur Illusion oder zur Wahrheit führende sei, und nur darum, weil diese Frage nicht mit absoluter Gewißheit zu entscheiden ist, behält die Begriffskonstruktion ihren hypothetischen Charakter. Es ist unverständlich, wie Wundt in einer „denknothwendigen Hypothese" einen vollkommenen Widerstreit der mit einander verbundenen Begriffe finden kann (267—268). Als Hypothese ist sie etwas, das nothwendig gedacht werden muß und nicht nicht gedacht werden kann; als Denknothwendigkeit ist sie zunächst subjektiv, und ob sie eine transcendente Geltung hat, bleibt Hypothese. „Transcendental", d. h. bezogen auf ein Transcendentes mit dem Glauben an die Gültigkeit dieser Anwendung, ist die Kategorie der Substanz gleich allen übrigen Denkformen; da aber Wundt weiß, daß alle „realen Objekte" transcendente Korrelate der sie vor dem Bewußtsein repräsentirenden Begriffskonstruktionen sind, so kann ihn das unmöglich stören.

Daß zwischen dem Dinge und seinen Eigenschaften Widersprüche bestehen (170), hat Wundt Herbart und Lotze nachgesprochen, ohne sich über die Grundlosigkeit dieser Behauptung klar zu werden. Die angeblichen Widersprüche zwischen der absolut beharrenden Substanz und ihren wechselnden Accidentien sind nur eine Uebertragung dieser vermeintlichen Widersprüche zwischen den relativ beharrenden Dingen und ihrer Eigenschaften, und sind ebenso grundlos wie diese. Die Substanz soll nämlich dadurch in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst gerathen (279, 280), daß sie als beharrendes Sein unveränderlich, als thätige, einen Wechsel der inneren Zustände herbeiführende Kraft veränderlich ist (278). Ohne mich darauf berufen zu wollen, daß nach Wundt die Substanz ihrem Begriffe nach das absolut unthätige Princip sein soll (428), wird es genügen, darauf hinzuweisen, daß ein Widersprnch nur da vorhanden ist, wo von demselben dasselbe gleichzeitig und in derselben Beziehung behauptet und geleugnet wird. Wenn von der Substanz behauptet wird, daß sie unveränderlich sei als Einheit des konstanten Subjekts der Thätigkeit mit seinen konstanten Attributen, und daß sie veränderlich sei in Beziehung auf die von ihr getragenen und gesetzten Thätigkeiten und inneren Zustände ihrer selbst, so wird eben die Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit von der Substanz in verschiedener Beziehung ausgesagt, das eine Mal, sofern sie unter Abstraktion von den Accidentien, das andere Mal, sofern sie unter Einschluß der Accidentien mit besonderer Bezugnahme auf diese betrachtet

wird. Ein innerer Widerspruch könnte nur dann behauptet werden, wenn das verschiedene Verhalten in den beiden verschiedenen Beziehungen als ein mit einander sachlich unvereinbares nachgewiesen würde, wozu noch niemand auch nur einen Versuch gemacht hat; aber das Vorhandensein eines formalen logischen Widerspruchs in diesem Falle zu behaupten, ist mit den logischen Gesetzen im Widerspruch.

Wäre übrigens ein solcher Widerspruch vorhanden, so würde er keineswegs bei dem Begriff der Materie wegfallen, wie Wundt behauptet. Die materiellen Elemente gelten der Naturwissenschaft nur in Bezug auf ihre räumlichen Lageänderungen als veränderlich, im übrigen als qualitativ konstant; sie gelten als bloß äußerlichen, keinen inneren Veränderungen unterworfen, und darum als widerspruchsfreie Substanz, aber auch nur so lange, als die Abstraktion von inneren psychischen Zustandsänderungen der Atome festgehalten wird (288, 464). Weil diese Abstraktion unberechtigt ist, kann auch die logische Zulässigkeit der Anwendung des Substanzbegriffes auf die Materie nur eine vorläufige, provisorische sein, welche der Naturwissenschaft aus Zweckmäßigkeitsrücksichten zu gestatten ist vorbehaltlich der nachfolgenden metaphysischen Berichtigung. Wenn aber Wundt die Substanz als die von der Beschleunigung noch verschiedene Ursache der Beschleunigung, d. h. als Kraft, für einen in der Naturwissenschaft selbst unentbehrlichen Hülfsbegriff erklärt (298, 312), so kommt das wohl nur daher, weil er noch nicht dazu fortgeschritten ist, den Begriff der materiellen „Masse" in den der „Anzahl von Uratomen" aufzulösen (297). Nicht die Naturwissenschaft, sondern nur die Metaphysik braucht den Begriff der Kraft im Sinne einer substantiellen Ursache, während Wundt das Verhältniß umkehrt.

Es ist entschieden irrthümlich, daß zwischen Bewegungsänderung und sonstiger Zustandsänderung irgend ein Unterschied bestehe in Bezug auf die Vereinbarkeit von Veränderlichkeit der Accidentien und Beharren der Substanz. Bewegung ist ebensogut eine Thätigkeit wie Wollen oder Empfinden, Geschwindigkeit ebenso gut ein Zustand der Substanz wie Gefühl, Geschwindigkeitsänderung ebenso gut eine Zustandsänderung, wie Gefühlswechsel, stärkere oder schwächere Anziehung auf ein andres Element ebenso gut eine Verschiedenheit der Kraftäußerung oder Bethätigung wie stärkeres oder schwächeres Wollen. Es ist schlechterdings nicht abzusehen, was der Unterschied von „inneren" und „äußeren" Zuständen und Thätigkeiten dabei auf die Vereinbarkeit mit der Beharrlichkeit der Substanz für einen Einfluß oder Bedeutung haben soll, da ja nach dem Gesetz des psychophysischen Parallelismus (583) beide wesentlich

dasselbe sein sollen, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder anders ausgedrückt, da die äußeren Zustände und Thätigkeiten nur die „Projektion aus sich" der inneren, die inneren nur die „Reflexion in sich" der äußeren sind. Der Begriff der Substanz ist entweder in beiden Fällen widerspruchsvoll oder in keinem von beiden. Entweder hat die Ontologie und Psychologie den Substanzbegriff mit Recht verwendet, oder aber die Naturwissenschaft hat ihn mit keinem besseren Rechte benutzt. Wundt steht mit seiner Behauptung, daß der Substanzbegriff nur im Bereich der Materie widerspruchslos möglich sei, auf der entgegengesetzten Einseitigkeit wie Lotze, wenn er das Fürsichsein oder Selbstbewußtsein als das einzige uns gegebene und einzig mögliche Beispiel der Substanz hinstellt.

Aehnlich wie bei dem Vorwurf des inneren Widerspruchs ist das Ergebniß bei dem andern von Wundt gegen den Substanzbegriff erhobenen Vorwurf der Inhaltlosigkeit und Unfruchtbarkeit. Nur die Naturwissenschaft soll im Besitze eines fruchtbaren Substanzbegriffes sein (289); die Philosophie dagegen, welche die Beziehungsbegriffe ohne Berücksichtigung des besonderen Inhalts der Erfahrung ausbildet (288), kann auch vermittelst dieser abstrakten und formalen Begriffe gar nichts über die Wirklichkeit der Dinge feststellen (279) und keine Erklärung der empirischen Wirklichkeit gewinnen (278). Die Kategorie der Substanz ist eine Abstraktion, welche erst durch eine von der Erfahrung geleiteten wissenschaftlichen Determination ihren Inhalt erwartet (272).

Nun ist es ja keinem Zweifel unterworfen, daß die Substanz eine relativ inhaltleere Denkform ist und über den Inhalt, über das, was die Substanz ist, nichts aussagen kann noch will. Auch die Kausalität sagt uns nichts darüber, was die Ursache einer Accidensveränderung sei; aber sie treibt uns an, nach der näheren Determination dieser Ursache zu suchen, indem sie uns die Ueberzeugung gewährt, daß eine solche da sei. Ebenso giebt uns die Kategorie der Substantialität nur die Ueberzeugung, daß hinter dem accidentiellen Dasein eine Substanz stecken müsse, und setzt uns damit auf die Fährte, um ihren Inhalt aufzuspüren. Will man Fruchtbarkeit nur einem solchen Begriff zugestehn, der uns über das Was und Wie belehrt, so sind die Kategorien der Kausalität und Substantialität gleich unfruchtbar. Sieht man aber schon darin eine Frucht des Denkens, daß wir auf den rechten Weg des Forschens gewiesen werden, so sind sie beide gleich fruchtbar. Unfruchtbar in Bezug auf den besonderen Inhalt ist der Substanzbegriff in der Naturwissenschaft in genau demselben Grade, wie irgend sonst wo; noch niemals hat ein Naturforscher aus ihm irgend etwas ab-

geleitet oder ihn in irgend einem Rechnungsansatz mit eingestellt. Die Naturwissenschaft ist sogar außer Stande, nach Elimination des Stoffbegriffes den Begriff der materiellen Substanz in einer wahrhaft verständlichen Weise inhaltlich zu bestimmen, und Wundt selbst muß einräumen, daß diese Determination des materiellen Substanzbegriffes erst durch Hereinziehung psychologischer Begriffe möglich wird. Erst konstante psychische Attribute (Wollen und logisches Verknüpfen) sind es, welche der abstrakten formalen Konstanz des materiellen Substanzbegriffes die ihm an und für sich fehlende Fruchtbarkeit verleihen und ihn zur philosophischen Erklärung der Wirklichkeit befähigen. In der Psychologie selbst aber ist die mit den konstanten Attributen ausgerüstete Substanz von ebenso hervorragender Fruchtbarkeit zur Erklärung des Einzelnen wie in der Metaphysik.

Wenn Wundt die Unanwendbarkeit des Substanzbegriffes auf das psychische Gebiet behauptet (290, 291, 294), so ist nach dem so eben Gesagten der Hinweis auf den inneren Widerspruch und die Unfruchtbarkeit des Begriffes zur Erhärtung dieser Behauptung gleich ungeeignet. Er sucht seine Behauptung aber auch noch dadurch zu stützen, daß er auf den Mangel jedes Motivs zur Bildung dieses Begriffes (295), auf die falsche Verdinglichung des geistigen Lebens durch Anwendung dieses Begriffes (307) und auf die Nichteinfachheit und Inkonstanz eines etwaigen Seelensubstrats hinweist (305, 309).

Das Motiv ist auf psychischem Gebiet genau dasselbe wie auf materiellem, nämlich der logische Zwang unsrer geistigen Organisation, welcher sich bei einem beharrungslosen Fluß des Geschehens ohne beharrendes Substrat schlechterdings nicht beruhigen kann und die Erklärung so lange für unvollständig hält, wie dieser Fluß haltlos in der Luft schwebt. Wenn wir durch diesen Zwang unsrer geistigen Organisation geprellt werden, dann können wir überhaupt nicht mehr das Vertrauen festhalten, daß dieselbe geeignet sei, uns zur Wahrheit zu führen, und wir müssen die Bemühungen nach Erkennen aufgeben.

Es ist unrichtig, daß wir das Subjekt unsrer Seelenthätigkeit „verdinglichen", wenn wir es als Substanz denken, da wir von den zwei Merkmalen der Dinglichkeit der zeitlichen Stetigkeit und räumlichen Selbständigkeit (309), nur die erste, aber nicht die zweite der Seelensubstanz beilegen. Eine substanzlose Seelenthätigkeit ist auch eine subjektlose Seelenthätigkeit: und es ist eine starke Zumuthung, wenn Wundt das Subjekt einfach in die Thätigkeit selbst setzt, indem er den Gegensatz von Subjekt und Objekt mit dem Gegensatze von erkennender Thätigkeit nnd erkanntem Gegenstande identificirt (101), anstatt die

symmetrisch gleiche Stellung des Subjekts und Objekts zur Thätigkeit anzuerkennen. Das reale Subjekt ist ebenso transcendent wie das reale Objekt, also ebensowenig wie dieses ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung; das gedachte Subjekt ist ebenso wie das gedachte Objekt nur ein Bild oder Symbol oder Bewußtseinsrepräsentant seines realen transcendenten Korrelats, also gleich dem gedachten Objekt begriffliche Konstruktion und nicht unmittelbare Wahrnehmung. Die erkennende Thätigkeit aber ist einerseits Produkt des realen Subjekts und realen Objekts und andrerseits Mutterlauge für die Ausscheidung des gedachten Subjekts und gedachten Objekts, also von dem Subjekt in jedem Sinne verschieden.

Daß die Individualseele der Individuen nicht einfach und nicht absolut konstant ist, darin hat Wundt gewiß ebenso recht, wie in der aus der Zusammengesetztheit und Unbeständigkeit gezogenen Schlußfolgerung, daß sie als Individualseele nicht Substanz sein kann*). Aber er hat Unrecht, daraus zu schließen, daß die psychischen Functionen darum überhaupt keine Substanz hinter sich haben können, weil diese Substanz in einer monadischen Individualseele ebensowenig zu finden ist wie einer Summe von individuellen Seelenvermögen. Die Entwickelung des Substanzbegriffes ist auch in dieser Hinsicht auf psychischem Gebiete ganz dieselbe wie auf materiellem. Wie man zuerst die Dinge für Substanzen hielt, dann aber erkannte, daß sie bei ihrer Zusammengesetztheit und nur relativen Beharrlichkeit nicht die wahre Substanz sein können, so erging es anfangs auch bei den Individualseelen. Wie man bei den Dingen dann die wahre Substanz in den sie zusammensetzenden materiellen Elementen suchte, so auch bei der Seele in den substantiellen Seelenvermögen. Wie dann weiter die materiellen Elemente auf dynamische Uratome zurückgeführt wurden, so die konstituirenden Bestandtheile der Seele auf Atomseelen, die sich zunächst zu Individualseelen niederer und dann höherer Stufen zusammenordnen. Wie dann endlich die Gleichartigkeit, gleiche Gesetzmäßigkeit und Wechselwirkung der dynamischen Atome dazu nöthigte, sie als bloße Sonderfunktionen einer substantiellen Allkraft anzusehen, so zwingt in derselben Weise die Gleichartigkeit, gleiche Gesetzmäßigkeit und Wechselwirkung der Atomseelen dazu, sie als psychische Funktionen einer substantiellen Allseele zu betrachten.

---

*) Eine unbegrenzte individuelle Fortdauer wird zwar mit Beseitigung der individuellen Seelensubstanz ihres Bodens beraubt, würde aber auch in der Annahme einer individuellen Seelensubstanz nur als bewußtlose Subsistenz, nicht als Erhaltung der durch das Leben geschaffenen geistigen Güter gesichert werden (651—653).

Was zunächst für Substanzen gehalten wurde, die Dinge und Individualseelen, hat sich so als komplicirte Produkte von Functionen der wahren, all-einen Substanz herausgestellt. Die aktuelle Funktion würde nicht einmal den Schein von Substanzen (Dingen und Seelen) hervorbringen können, wenn sie nicht die wahre Substanz hinter sich hätte. Nur eine unvollständige Entwickelung, die auf dem Uebergangsstandpunkt der Monadologie als auf einem endgültigen Ergebniß stehen bleibt, führt zum ethischen Individualismus (591), während das zu Ende Denken des Substanzbegriffs beim wahren Universalismus auch in ethischer Hinsicht mündet und allein im Stande ist, ihn wahrhaft zu begründen. Daß die all-eine, allumfassende, absolute Substanz ihrem Begriff nach unendlich sein müsse, ist ganz irrthümlich und schlechthin unbegründet, und fallen damit die aus dieser etwaigen Unendlichkeit für den Substanzbegriff erwachsenden Schwierigkeiten (277—278) hinweg. Ebenso irrthümlich ist es, daß die Einheit der Substanz als solchen die innere Mannichfaltigkeit ihrer Attribute und ihrer Thätigkeit ausschließe. Wundt begeht den Fehler, daß er in richtiger Einsicht von der Unhaltbarkeit der monadischen Seelensubstanz mit der Monadologie auch gleich den substantiellen Seelenbegriff überhaupt fortwirft und zu dem unsrer geistigen Organisation widersprechenden rein „aktuellen Seelenbegriff" umspringt (391), anstatt den substantiellen Seelenbegriff zu Ende zu denken.

Wem es gelingt, den Glauben an eine seelische Substanz den Menschen auszureden, wird damit niemals etwas anderes erreichen, als daß sie hinfort die seelischen Thätigkeiten auf die materielle Substanz als ihre Grundlage beziehen; denn ohne den Substanzbegriff kann der Mensch nun einmal keine Art von Geschehen denken. Die substanzlose Aktualität als das Absolute zu setzen, ist eine denkwidrige Fiktion, zu der wohl ein Philosoph am grünen Tische gelangen kann, die aber niemals einem unbefangenen Denken plausibel zu machen sein wird. Ist dies aber richtig, dann liegt in der Wundtschen Bekämpfung des substantiellen Seelenbegriffes eine praktische Gefahr, nämlich die Gefahr, daß eine Verbreitung der Wundtschen Lehre keine andere Wirkung haben kann, als der Verbreitung des Materialismus Vorschub zu leisten, welchen er durch seine Metaphysik zu bekämpfen beabsichtigt, aber mit verfehlten Mitteln bekämpft. Diese Gefahr liegt um so näher, als Wundt selbst in dem ersten, im Jahre 1880 erschienenen Bande seiner Logik noch keineswegs dazu gelangt ist, den materiellen Substanzbegriff als einen bloß provisorischen Hülfsbegriff anzusehen, sondern ihn als definitive Hypothese hinstellt und nur diejenige (hylozoistische) Ergänzung dieses materialistischen Substanzbegriffes für nöthig hält, welche ihn zugleich tauglich macht, zur Grundlage psychischer Vorgänge zu dienen (Logik I 489).

Wir kommen nun zu dem Argument Wundt's, daß die geistige Substanz darum unhaltbar sei, weil im geistigen Leben das Gesetz des Wachsthums der Energie herrsche, Wachsthum der Energie aber mit einer Substanz unvereinbar sei, die ihrer Natur nach konstant gedacht werden müsse (315—317). Hierin sind zwei Voraussetzungen enthalten, erstens, daß im geistigen Leben ein Gesetz des Wachsthums der Energie gilt, und zweitens, daß Konstanz der Substanz und Konstanz der Energie Wechselbegriffe seien; zu diesen tritt dann die Behauptung hinzu, daß beide nur auf Grund des aktuellen Seelenbegriffs ohne Widerspruch zusammenbestehen können. Nun ist aber die erste Voraussetzung nur bedingungsweise annehmbar, die zweite ganz falsch und die hinzutretende Behauptung selbst auf dem Standpunkt der Wundt'schen Metaphysik unhaltbar.

Alles geistige Leben in den Individuen verschiedener Ordnung zeigt zuerst eine Periode des Wachsthums der Energie und dann eine solche der Abnahme, also eine Energiewelle. Die Energiewellen der verschiedenen Individuen gleicher Ordnung scheinen sich im Großen und Ganzen zu kompensiren, so daß die Energie auch des geistigen Lebens konstant bleibt. Nur bei der Menschheit als einheitlicher Totalität genommen, können wir eine solche Kompensation mit anderen Menschheiten auf anderen Planeten oder Sonnensystemen nicht konstatiren, sondern höchstens nach Analogie vermuthen, es sei denn, daß die Lebensläufe dieser verschiedenen Geisterreiche gar nicht zusammenfallen. Nur im letzteren Falle könnten wir in der Wachsthumsperiode der Menschheit von einem Wachsthum der universellen geistigen Energie sprechen, aber nicht so, als ob dieses Wachsthum ein unbegrenzt fortschreitendes wäre, sondern nur mit dem Vorbehalt, daß auf diese Wachsthumsperiode die Abnahmeperiode gesetzmäßig folgen muß, es sei denn, daß der Weltproceß vorher ein Ende nimmt und in seinem Verlauf abgeschnitten wird.

Die Konstanz der Substanz und die Konstanz der Energie haben gar nichts mit einander zu thun. Die Konstanz der Substanz ist ein dem Begriffe der Substanz wesentlich zukommendes und unabtrennbares Merkmal, mit dessen Ablösung der Begriff der Substanz aufgehoben würde. Die Konstanz der Energie im Universum hingegen ist eine Thatsache, die niemals aus einer rein logischen Nothwendigkeit, sondern nur teleologisch zu erklären ist. Weil das geistige Leben sich auf eine

feste und stetig sich gleichbleibende Unterlage stützen muß, darum muß die einmal gesetzte Größe der Energie in der unorganischen Natur nothwendig unverändert bleiben ebenso wie die einmal gegebene Gesetzmäßigkeit der Natur. Daß die Energiegröße konstant bleibt, ist also rein teleologisch begründet; wie groß aber die konstante Energiegröße beim Beginn des Weltprocesses angesetzt ist, das ist weder logisch, noch teleologisch bedingt, sondern rein zufällig. In einem früheren oder späteren Weltproceß könnte die konstante Energiegröße des Universums ganz anders bestimmt werden, als in dem jetzigen; aber daß sie auch in jenen konstant sein müßte, das bliebe als teleologische Forderung bestehen. Die Substanz aber, welche diese Energie setzt und aufrecht erhält, bliebe in allen Fällen dieselbe, gleichviel wie groß die Energiesumme bestimmt ist.

Nun ist aber die Universalenergie in unserem Weltproceß genauer betrachtet die Summe der materiellen und geistigen Energie, und wenn nur der eine dieser Summanden konstant, der andre variabel wäre, so wäre auch ihre Summe variabel. Dieser Satz gilt jedoch nur, wenn die geistige Energie kein bloßes Produkt oder Integral der Atomenergien ist, welche schon in dem ersten Summanden enthalten sind. Grade dies ist aber bei Wundt der Fall. Das Wachsthum der geistigen Energie kann nach Wundts metaphysischen Ansichten nur durch den Eintritt von mehr Atomenergien in Individuen höherer Ordnung erfolgen, indem auf diese Weise mehr und mehr Energie, die vorher bloß auf niederen Individuationsstufen Verwendung fand, zu integrirenden Bestandtheilen höherer Individuen wird und zur Steigerung ihres geistigen Lebens beisteuert. So bleibt bei Wundt die Gesammtsumme der Energie dieselbe, und was wächst, ist nur derjenige Theil dieser Universalenergie, welcher durch seine Eingliederung und Zusammenordnung zu Individuen höherer Stufe die Seite der Geistigkeit zur Erscheinung in höheren Formen gelangen läßt. Vom Wundt'schen Standpunkt wäre also das Wachsthum der geistigen Energie selbst dann mit der Konstanz der Universalenergie ganz wohl vereinbar, wenn sein Satz, daß Konstanz der Energie und Konstanz der Substanz Wechselbegriffe seien, richtig wäre.

Wenn man dagegen die geistige Energie als eine nur theilweise von den Atomenergien mitbedingte, in der Hauptsache aber von diesen unabhängige Kraftäußerung der absoluten Substanz betrachtet, die als ein zweiter Summand zu den Atomenergien hinzukommt, dann liegt die Sache so, daß die etwaige Veränderlichkeit dieser geistigen Energie nach Art und Maaß genau in demselben Sinne teleologisch determinirt sein

muß, wie es die Unveränderlichkeit der materiellen Energie ist. Die Substanz ist dann das Subjekt der universellen Kraftäußerung oder Willensfunktion, das in seiner stetigen Thätigkeit aus Zweckmäßigkeitsrücksichten oder um des absoluten Zweckes willen auf materiellem Gebiet eine sich gleichbleibende, auf geistigem Gebiet eine mehr oder weniger veränderliche Energie entfaltet.

Als thätiges, die Thätigkeit aus sich herausssetzendes oder hervorbringendes Subjekt ist die Substanz der Grund der Kraftäußerung, nicht der logische Bestimmungsgrund, sondern der Wesensgrund, auch nicht die Ursache, welche Einheit von aktueller Energie und logischem Bestimmungsgrund ist. Logischer Bestimmungsgrund für die Konstanz oder Inkonstanz der Energie bei der Bethätigung ist der absolute Zweck, welcher ebenso konstant ist wie die Substanz. Die Substanz und der Zweck, oder der konstante Wesensgrund und der konstante logische Bestimmungsgrund zusammen machen den konstanten Theil der Bedingungen bei allem Geschehen aus, während die wechselnden Bedingungen, oder die Ursache im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes, in der universellen Kraftäußerung des jeweiligen Augenblicks und in der durch sie gesetzten momentanen Weltlage gegeben sind. Daß überhaupt etwas geschieht, liegt an der Substanz und dem absoluten Zweck; daß in diesem Augenblick grade dies und nichts anderes geschieht, liegt daran, daß in dem vorhergehenden Augenblick grade das und jenes geschehen ist. Wenn man den absoluten Zweck dabei außer Betracht läßt, wenn man ferner die augenblickliche universelle Aktualität als „aktuelle Ursache", den Wesensgrund aber als substantielle Ursache bezeichnet, so muß man sagen, daß die vollständige Ursache jedes Geschehens, oder die Ursache im weitesten Sinne in der Einheit der substantiellen und aktuellen Ursache besteht.

Die Ursache einseitig nur in der Substanz oder im Wesensgrund suchen, kann nur Derjenige, welcher die Substanz eben nicht als allgemeine, sondern als besondere, inhaltlich specialisirte, monadische Substanz auffaßt, und alle relativ konstanten, aber nicht absolut konstanten, also doch bloß zur jeweiligen Weltlage gehörigen Bedingungen mit in die Substanz hineinstopft, kurz wer auf die Pseudosubstanz des Dinges oder gar mythologischer Personifikationen (293) zurückgreift. Die Ursache einseitig nur in den wechselnden Bedingungen oder in der universellen Aktualität des jeweiligen Augenblicks suchen, kann nur derjenige, welcher über den Bestimmungsgründen der Art und Weise des nächsten Geschehens den Realgrund dafür vergißt, daß überhaupt noch etwas geschieht und der Weltproceß nicht mit diesem Augenblick auf-

hört. In der Thätigkeit dieses Augenblicks kann wohl der Bestimmungsgrund dafür enthalten sein, daß im nächsten Augenblick, wenn noch etwas geschieht, nichts anderes als dies geschieht, aber es kann in ihr niemals der Realgrund dafür liegen, daß noch etwas weiter geschieht, daß auch in diesem Augenblick noch Thätigkeit ist. Denn die Thätigkeit ist nur als stetige Setzung, und nur so lange, als sie stetig gesetzt wird; jede Setzung aber ist Willensmanifestation. Daß auch jetzt noch Thätigkeit ist, kann seinen Grund nur darin haben, daß erstens der Thäter fortbesteht und daß er zweitens sich weiter bethätigen will, mit andern Worten darin, daß ein beharrendes substantielles Subjekt hinter der Thätigkeit steht, und daß dessen Wille, thätig zu sein, nicht gerade in diesem Augenblick in sein Gegentheil umschlägt, sondern als wollender fortdauert.

Je weiter die Entwickelung des Substanzbegriffes und seine Befreiung von ungehörigen Beimischungen fortschreitet, desto unmöglicher wird es, die substantielle Kausalität einseitig für die ganze Kausalität zu halten, desto größer wird aber auch die Gefahr, die aktuelle Kausalität einseitig für die ganze Kausalität zu halten, weil die absolut konstante Bedingung gar zu leicht als selbstverständliche Bedingung bei Seite geschoben und ignorirt wird. Einseitige Vertreter der substantiellen Kausalität giebt es unter den Lebenden wohl überhaupt nicht mehr; alle heutigen Denker verstehen die Betheiligung der Substanz an der Kausalität nur im Sinne einer absolut konstanten oder permanenten Bedingung, und Wundt's Bekämpfung einer bloß substantiellen Kausalität (276—277) erscheint heut gegenstandslos. Der Streit dreht sich nicht mehr um den Gegensatz einer bloß substantiellen oder bloß aktuellen Kausalität, wie Wundt voraussetzt (245, 303), sondern um den Gegensatz einer bloß aktuellen Kausalität und einer Einheit von substantieller und aktueller Kausalität als der so erst vollständigen und ganzen Kausalität. Wundt kennt nun sehr wohl die Bedeutung der konstanten oder permanenten Bedingungen neben den wechselnden (301) und die Gleichsetzung der Substanz mit der konstanten Bedingung (311); aber er läßt diese Bedeutung der Substanz innerhalb der Kausalität nur für das materielle Gebiet gelten und behauptet, daß sie auf geistigem Gebiet fehle (312). Auf materiellem Gebiet soll also die Berücksichtigung der konstanten Bedingung (der Materie als Substanz) mit in den berichtigten Kausalbegriff aufgenommen werden; auf geistigem Gebiet aber soll die Berücksichtigung der konstanten Bedingung (der Seele als Substanz) die Interpretation der Erscheinungen nach dem berichtigten Kausalbegriff ausschließen (303). Hier zeigt sich deutlich, daß es lediglich Wundt's Vorurtheil gegen den substantiellen Seelenbegriff ist, was ihn dazu bringt, „den berichtigten Kausalbegriff" auf materiellem und geistigem Gebiete verschieden auszulegen und hier die Substanz als konstante Bedingung von ihm auszuschließen, die er dort in ihn einschließt*).

*) Vgl. zu diesem Kapitel in meiner Schrift „Lotze's Philosophie" die Abschnitte II 2—4 über „Substantialität, Realität und Kausalität" S. 53—98.

(Schluß folgt.)

Viktor Hehn.

Von

Berthold Delbrück (Jena).

Am 22. März dieses Jahres brachte die Nationalzeitung folgende Notiz: „Der kaiserlich russische Wirkliche Staatsrath Dr. Viktor Hehn ist heute früh hierselbst im 77. Lebensjahr verschieden. Derselbe war ein Gelehrter von eben so vielseitigem, wie umfassendem und gründlichem Wissen, er verband damit eine anziehende Darstellungsweise, wovon seine Hauptwerke „Kulturpflanzen und Hausthiere“ (5. Auflage), „Italien“ (3. Aufl.) und „Gedanken über Goethe“ (2. Aufl.) genügendes Zeugniß ablegen. Geboren zu Dorpat, war er längere Zeit Oberbibliothekar an der kaiserlichen Bibliothek in Petersburg und lebte seit 1873 in Berlin, wo er in Gelehrtenkreisen gern gesehen war.“ Später folgte in derselben Zeitung ein etwas ausgeführteres Bild und auch andere russische und deutsche Blätter brachten Nachrufe. Daß aber der Tod Viktor Hehn's Aufsehen erregt hätte, kann man nicht behaupten, und das würde wahrscheinlich ebenso gewesen sein, wenn sein Tod auch nicht in jene Tage gefallen wäre, in denen der Sinn der Gebildeten in Deutschland durch die Entlassung Bismarck's völlig in Anspruch genommen war. Viktor Hehn war zwar einer der hervorragendsten Gelehrten der Zeit, und hätte somit wohl eine stärker ausgedrückte Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen verdient, aber er lebte bei uns doch nur sozusagen als ein Gast, und es war schwer, ihn in einer jener Klassen unterzubringen, in welche gewohnheitsmäßig bei uns das schreibende Publikum zerlegt wird. Erwägt man seine erstaunlich umfassende allgemeine Bildung, seine innige Vertrautheit mit unsern großen Denkern und Dichtern, seine glänzende Gabe der Darstellung, seine Entferntheit von allem Bücherstaub, so hätte man meinen mögen, daß die sogenannten „Schriftsteller“ es sich zur Ehre rechnen würden, einem der größten unter den ihrigen ein glänzendes Todtengeleite zu geben. Aber

Wundt's System der Philosophie.

Von

Eduard von Hartmann.

II.

(Schluß.)

---

4. Die Teleologie.

Die Nöthigung zur Bildung einer subjektiven Zweckvorstellung sucht Wundt in dem Drange der Vernunft, das Universum oder irgend einen Theil desselben als Einheit zu betrachten, und in der Unmöglichkeit, diesem Drange anders als durch die Einheit eines Zweckes zu genügen (483). Warum muß denn aber das Universum eine einzige Einheit sein? Und wenn und so weit es eine Einheit repräsentirt, warum sollte da nicht die Einheit der Kausalität genügen, die sich auf die Gleichartigkeit und gleiche Gesetzmäßigkeit aller materiellen Elemente stützt? Es ist eine irreleitende Auffassung, die universelle Wechselwirkung als „eine unendliche Menge sich durchkreuzender Kausalreihen“ zu deuten (482), anstatt als eine allumspannende Kausalreihe, die alle besonderen kausalen Beziehungen gliedlich in sich schließt. Empirisch geht unsere Einheitsvorstellung des Universums keineswegs von der Anordnung der Theile unseres Planetensystems aus, wie Wundt meint (483), sondern von der Sichtbarkeit der Sternenwelt, indem durch die Kausalität der aus weiten Fernen zu uns herüber wirkenden Lichtstrahlen die Zusammengehörigkeit des Entfernten uns buchstäblich ad oculos demonstrirt wird. Wenn es keine bessern Argumente einer teleologischen Weltanschauung gäbe als dieses von Wundt allein geltend gemachte, dann hätten die naturalistischen Leugner aller Teleologie in der That leichtes Spiel.

Zweckbetrachtung ist lediglich Umkehrung der Kausalbetrachtung, d. h. jeder Zusammenhang von Ereignissen kann unter beiden Gesichtspunkten betrachtet werden, wenn auch der eine von beiden in besonderen

Fällen näher liegend scheint (322). „Ursache und Mittel, Wirkung und Zweck sind zu äquivalenten Begriffen geworden. Der Streit beider Principien um die Herrschaft hat damit endgültig sein Ende erreicht" (322). Damit hat Wundt sich im Princip zu einer teleologischen Weltanschauung bekannt und es kommt nur noch auf ihre nähere Durchführung an. Wenn irgend etwas, so wird diese Anerkennung der Berechtigung der Teleologie „Befremden erregen" (Vorwort S. V) bei denjenigen, welche gemeint hatten, von Wundt als einem empiristischen Naturforscher auch die bei der heutigen Naturforschung übliche Verachtung der Teleologie erwarten zu dürfen; denn gerade die Teleologie ist der Scheideweg, an dem sich metaphysikfeindlicher Empirismus und metaphysische Weltanschauung am deutlichsten sondern. Irrthümlich ist die Ansicht Wundt's, daß nur der rein aktuelle Kausalitätsbegriff abgelöst von jeder Substanz die fragliche Umkehrung möglich mache (322). Denn wenn die Substanz die absolut konstante Bedingung bei der Kausalität ist, so ist sie es auch bei der Teleologie; sie ist das absolute Subjekt der universellen Funktion, welche in dem logischen Zusammenhang ihrer zeitlichen Entfaltung einerseits Kausalität andererseits Teleologie genannt wird, und damit ist sie gleichmäßig der Grund beider.

Es scheint mit dieser Grundansicht über die Aequivalenz von Causalität und Finalität und über die Allgemeingültigkeit beider Gesichtspunkte bei allen Zusammenhängen nicht zusammenzustimmen, wenn Wundt behauptet, daß die teleologische Interpretation der Kausalität zunächst eine bloß subjektiv-teleologische sei, welche ihre objektive Begründung erst nachzuweisen habe, bevor sie auch als objektiv-teleologische Interpretation angesehen werden dürfe (489—493). Denn wenn Kausalität und Teleologie derselbe logische Zusammenhang sind, nur von entgegengesetzter Seite gesehen, so müssen sie entweder beide bloß subjektiv, oder beide objektiv gültig sein. Daß es eine falsche subjektive Teleologie giebt, welche die Objekte und Bedingungen der Zweckmäßigkeit verwechselt (494), d. h. einzelne Zusammenhänge aus dem Zusammenhang des Ganzen herausreißt und darum falsch deutet, wird jedermann zugeben; zur Abwehr dieser Mißdeutungen genügt aber der Hinweis darauf, daß nur der Zusammenhang des Ganzen die volle Kausalität repräsentirt, und daß nur bei dieser, nicht bei einzelnen herausgerissenen Kausalketten diese Umkehrung unbedingt gültig ist. Der Grund für die Bedenken Wundt's in Betreff der objektiven Gültigkeit der subjektiven teleologischen Umkehrung müssen also tiefer liegen. Sie sind wesentlich eine nicht gerade glückliche Ausdrucksform

für den Unterschied einer allgemeinen Zweckmäßigkeit der äußeren Naturgesetze und die besondere Zweckmäßigkeit des psychischen Geschehens, und sollen den Protest dagegen formuliren helfen, daß auf der äußeren, physischen, materiellen Seite des Universums irgend welche besondere Zweckmäßigkeit gesucht werde. Sie hier gesucht zu haben, war der Irrthum des älteren Vitalismus (490).

Die besondere Zweckthätigkeit, welche in die gesetzmäßigen Naturprocesse eingreift, ist niemals physischer, sondern immer nur psychischer Art, und nur da, wo wir psychische Thätigkeit voraussetzen dürfen, ist die Annahme dieser besonderen Zweckmäßigkeit statthaft (490). Aus der äußeren Natur der Materie und ihrer chemischen und physikalischen Gesetze ist es niemals verständlich zu machen, wie ein aus ihr zusammengesetzter Organismus dazu kommt, Träger eines zwecksetzenden Willens zu werden; dazu muß man vielmehr den Willen als das Ursprüngliche setzen und die Materie selbst als Willensäußerung verstehen (348—349). Der finalkausale Parallelismus ist demnach das genaue Gegenstück des psychophysischen Parallelismus, so daß das Finale dem Psychischen, das Kausale dem Physischen entspricht. So allgemein der eine, so allgemein muß der andere Parallelismus im Universum sein, nur daß auf den niedrigsten Stufen der Individuation das psychische Leben und mit ihr die individuelle Zwecksetzung vor der mechanischen Gesetzmäßigkeit bis zum scheinbaren Verschwinden zurücktritt, während auf den höheren Entwickelungsstufen des Geistes die individuelle Zwecksetzung bis zum zeitweiligen Vergessen ihrer mechanischen Naturgrundlage in den Vordergrund rückt (561).

Die besondere Teleologie, durch welche die individuelle Zweckthätigkeit in den Verlauf der allgemein zweckmäßigen Naturgesetzlichkeit modificirend eingreift, können wir in der That niemals von physikalischen Kräften erwarten (492); um an ihre objektive Gültigkeit zu glauben, müssen wir zuvor die Existenz geistiger Individuen anerkennen und im Stande sein, die Eingriffe als ihre psychischen Handlungen zu deuten (490). Die allgemeine Teleologie hingegen, d. h. die Zweckmäßigkeit der gesammten Naturgesetze und der aus ihnen entspringenden gesammten kosmischen Entwickelung, müssen wir nothwendig als objektiv gültig anerkennen (493), ganz unabhängig davon, ob wir die Träger der psychischen Funktionen, von denen diese Zweckmäßigkeit gesetzt ist, kennen oder nicht. Wir müssen es aus doppeltem Grunde, erstens in deduktiver Hinsicht, weil der allgemeine Zusammenhang der kosmischen Vorgänge, die Begriffsäquivalenz von Finalität und Kausalität im Kosmos unbedingte Gültigkeit hat (322), und zweitens in

induktiver Hinsicht, weil die Teleologie des gesammten Naturzusammenhanges die unerläßliche Vorbedingung aller einzelnen Zweckbestimmungen in der besonderen psychischen individuellen Zweckthätigkeit ist (488, 492). So ist die Natur ein selbst teleologisches Hülfsmittel zur Entstehung geistiger Zwecke (493), teleologische Vorstufe des Geistes, also in ihrem eigenen Sein Selbstentwickelung des Geistes (561).

Aus dem Umstand, daß die besonderen Zweckthätigkeiten nur teleologische Glieder der universellen teleologischen Entwickelung sind und diese nur als einheitliche Totalität unbedingte Objektivität besitzt, sollte man schließen, erstens daß auch das psychische Subjekt, welches die kausalfinale kosmische Entwickelung stetig determinirt, ein einheitliches sein müsse, und zweitens daß der Zweck, dem die ganze Entwickelung dient, ein einheitlicher sein müsse. Diesen Schluß zieht aber Wundt nicht, offenbar deshalb nicht, weil sein Begriff einer substanzlosen aktuellen Kausalität ihn zwingt, auch die aktuelle Teleologie als eine ebenso substanzlose und subjektlose, d. h. in der Luft schwebende aufzufassen, und weil es ihm metaphysisch feststeht, daß der Wille nicht eine einheitliche universelle Urkraft sondern eine Vielheit individueller Willenseinheiten ist (417), daß der Gesammtgeist nur aus dem Zusammentreten der niederen Willenseinheiten zu höheren, und daß die Zwecke des Gesammtgeistes nur aus präexistirenden Zwecken der Einzelgeister entstehen (600). Da nun offenbar die organisch-psychischen Individuen durch ihre psychische Zweckthätigkeit höchstens für den sehr beschränkten Umfang der von ihnen konstituirten Gemeinschaften oder Individuen höherer Ordnung, aber keinenfalls außerhalb desselben Gesammtzwecke oder Gemeinschaftszwecke setzen und verwirklichen können, so fällt erstens die universelle Einheit der kosmischen Entwickelung, zweitens der vor der Entstehung der Organismen liegende Theil der kosmischen Entwickelung und drittes der außerhalb der geistigen Gemeinschaften verlaufende Theil der kosmischen Entwickelung nicht unter die Zweckthätigkeit der organisch-psychischen Individuen, d. h. nicht unter die Wundt'schen Erklärungsprincipien der Teleologie. Es ist schon hier klar, daß Wundt entweder auf eine einheitliche universelle Teleologie verzichten oder seine metaphysischen Principien im Sinne eines absoluten teleologischen Subjekts modificiren muß.

Der Versuch, die besondere Zweckmäßigkeit der organischen Entwickelung ausschließlich auf bewußte Zweckthätigkeit der Individual-Willen zurückzuführen, begegnet nun weiter der Schwierigkeit, daß die organische Zweckthätigkeit einestheils unter Bedingungen vorkommt, unter denen der Beweis für einen Einfluß bewußter Willensthätigkeit

nicht zu erbringen ist (332), und daß sie andererseits regelmäßig die Grenzen der bewußten Absicht weit überschreitet (336—337). Da Wundt nun den Rückgang auf die Hypothese einer unbewußten Willensthätigkeit ablehnt (333, 551), so muß er nach andern Erklärungen suchen, um diese Schwierigkeiten zu beseitigen. Hierzu dient ihm die bekannte Lehre von der Mechanisirung des geistigen Geschehens und die von ihm selbst erfundene Lehre von der Heterogonie der Zwecke. Die erstere soll die Zweckmäßigkeit der relativ unbewußten Reflexhandlungen als einen Niederschlag früherer bewußter Zweckthätigkeit erklären; die letztere soll die unwillkürliche Steigerung der Ziele im Verlaufe der Bethätigung begreiflich machen.

Die Behauptung, daß alle (relativ) unbewußte Willensthätigkeit und Zweckthätigkeit nur der Niederschlag einer in früheren Entwickelungsstadien bewußten Willensthätigkeit und Zweckthätigkeit sei, ist meines Wissens zuerst von Fechner aufgestellt worden (Zendavesta I 455—465). Die bewußten Zweckhandlungen des den Organismus beherrschenden Centralbewußtseins hinterlassen in den Centralorganen des Nervensystems ihre Spuren, die durch Wiederholung so tief werden, daß ihre Wiedererweckung durch entsprechende physiologische Reize sich zuletzt ohne Betheiligung des Centralbewußtseins vollzieht (342, 584). Durch diese scheinbare Mechanisirung unzählbarer einzelner Zweckhandlungen wird der Organismus mehr und mehr zu einer „natürlichen Maschine" (336). Indeß die Mechanisirung ist doch nur scheinbar und ein nächstliegendes provisorisches Ausdrucksmittel für den Vorgang, aber nicht als definitive Auffassung festzuhalten (587). Unter dem Gesichtspunkt des metaphysischen Geschehens muß auch die scheinbar mechanisch gewordene Reflexhandlung als eine Form geistigen Geschehens gelten, die sich bloß wegen ihrer Beziehung zu untergeordneten Nervencentren dem Centralbewußtsein des Organismus entzieht (587). Dieses geistige Geschehen kann nur Wollen, Fühlen und Vorstellen sein, und es ist deshalb im Sinne Wundt's sicher, daß, wenn diese drei der Reflexhandlung zu fehlen scheinen (587), dieser Mangel sich nur auf das Centralbewußtsein des Organismus, aber nicht auf die im Organismus ebenfalls enthaltenen Bewußtseine niederer Nervencentra bezieht.

Wenn die eingegrabene Molekulardisposition eine Reaktion des Willens auf einen gewissen Reiz nach bestimmter Richtung erleichtert und begünstigt, so wird sich das in dem Bewußtsein des betreffenden Centrums so ausdrücken, daß ihm das Motiv eindeutig entscheidend und die bestimmte Willensreaktion als selbstverständlich, d. h. als im höchsten Maaße zweckentsprechend vorkommt. Durch die Zweifellosigkeit

des Falles erscheint jedes Schwanken und jede Wahl als ausgeschlossen, aber doch nur darum, weil die reflektorische Reaktion als die unbedingt zweckmäßige empfunden wird. Ich verstehe nicht, wie Wundt diesen Fall der vollauf befriedigten teleologischen Intelligenz im Motivationsproceß als „an sich selbst intelligenzlos" bezeichnen kann (591); es ist dies nur aus einem augenblicklichen Rückfall des Ausdrucks aus der definitiven metaphysischen Auffassung in die provisorische mechanistische zu erklären, welche zugleich ein Rückfall hinter den bereits von Fechner erreichten Standpunkt wäre.

Ohne Zweifel paßt die Erklärung der relativ unbewußten Zweckthätigkeit niederer Centra aus den Residuen von Zweckhandlungen, die früher an das Centralbewußtsein gebunden waren, auf viele Fälle im Leben der Individuen höherer Ordnung, welche ein den Organismus beherrschendes Centralbewußtsein besitzen und dasselbe zur Einübung zweckmäßiger Bewegungs-Reaktionen und Thätigkeitsverknüpfungen benutzen. Aber die Fälle der Reflex- und Triebhandlungen, auf welche sie nicht paßt, umfassen ein sehr viel größeres Gebiet, und darum kann diese Erklärung nicht das Urphänomen selbst, sondern nur einen besonderen verwickelten Ausnahmefall desselben betreffen. Die Erklärung paßt nämlich erstens nicht auf die einzelligen Organismen, zweitens nicht auf diejenigen mehrzelligen Organismen, denen es an einem Centralbewußtsein fehlt (z. B. Thierstöcke und Pflanzen), und drittens nicht auf alle Trieb- und Reflex-Handlungen in centralisirten Individuen höherer Ordnung, welche aus ererbten Dispositionen entspringen und phylogonetisch aus der Entwickelung der mitgebrachten Reflex-Dispositionen der Theile ohne Betheiligung eines Centralbewußtseins entsprungen sind. Die einzelligen Organismen und die mehrzelligen Organismen ohne Centralbewußtsein sind viel älter als die mehrzelligen Organismen mit Centralbewußtsein; es hat also schon lange zweckmäßige Reflex- und Triebhandlungen auf Erden gegeben, ehe ein Centralbewußtsein in Individuen höherer Ordnung entstand. Die ohne Centralbewußtsein entwickelten Reflexe sind das phylogonetische Prius für die Reflexe auch derjenigen Individuen höherer Ordnung, in denen sich allmählich ein einzelnes Sonderbewußtsein zu einer mehr und mehr herrschenden und centralen Stellung emporarbeitete.

Will man also die Zweckmäßigkeit der Reflex- und Triebhandlungen in den Individuen niederer Ordnung recht verstehen, so darf man sich nicht auf die versimpelten Individuen niederer Ordnung im centralisirtesten aller Organismen, im Menschen, stützen, sondern muß sie an mehr decentralisirten oder der Centralisation ganz ermangelnden Organismen studiren und deuten. Da ist es dann sofort klar, daß die Zweckmäßigkeit der Reflex- oder Triebhandlung nur Niederschlag der *eigenen* Intelligenz des Individuums niederer Ordnung sein kann, in dessen Bewußtseinsorgan die Dispositionen eingegraben sind. Dies ist die Regel; die Nachhülfe einer übergeordneten bewußten Intelligenz dagegen bildet einen besonderen Ausnahmefall.

Es wäre unbegreiflich, wie Wundt diesem klarliegenden Sachverhältniß sein Auge verschließen konnte, wenn ihm nicht davor gebangt hätte, bei der offenbaren Unzulänglichkeit der bewußten Intelligenz der isolirten und verbundenen niederen organischen Individuen durch solche Anerkennung wider Willen zu der unbewußten Intelligenz hingedrängt zu werden. Denn die bewußte Intelligenz der einzelligen Organismen und der mehrzelligen ohne Centralbewußtsein erscheint in keiner Weise danach angethan, die Zweckmäßigkeit ihrer Reaktionen auf Motive und die Zweckmäßigkeit ihrer organischen Bildungsvorgänge zu erklären. Die mechanistische Naturphilosophie, welche die zweckmäßigen Resultate in diesen Sphären aus rein mechanischen Ursachen abzuleiten versucht, steht einer unbefangenen Würdigung der thatsächlich gegebenen Grade von bewußter Intelligenz viel näher als die Wundt'sche Naturphilosophie, welche der bewußten Intelligenz des Zellprotoplasmas teleologische Leistungen aufbürdet, denen nicht einmal die unsrige gewachsen wäre. Andererseits hat wiederum Wundt darin Recht, daß die besondere, in den mechanischen Gang der Naturgesetze eingreifende Zweckthätigkeit nur aus einem intelligenten Wollen entspringen kann (490), und daß der psychophysische Parallelismus in der Natur schlechthin allgemeingültig ist, also nicht nur den physiologischen Reizerscheinungen sondern auch den chemischen Assimilationsprocessen des organischen Lebens eine psychische Innerlichkeit entsprechen muß (509—512). Er zieht nur nicht die Konsequenz aus den Prämissen, daß die teleologische Intelligenz des Willens in diesen Vorgängen *unmöglich* noch als *bewußte* Intelligenz gedacht werden kann. —

Die von Wundt aufgestellte Lehre von der Heterogonie der Zwecke scheint noch weniger geeignet, die Schwierigkeit zu lösen, welcher sie begegnen soll.

Jedes nach Zwecken handelnde Wollen bleibt theils um äußerer Widerstände willen hinter seinem Ziele zurück, theils erzielt es *unbeabsichtigte* und unvorhergesehene Nebenerfolge (337). Diese Nebenerfolge liegen theils außerhalb der Interessen des handelnden Individuums, theils innerhalb derselben; im ersteren Falle sind sie teleologisch gleichgültig, im letzteren Falle werden sie nachträglich mit Rücksicht auf

den zweckthätigen Willen als zweckmäßige anerkannt (337, 339). Der Wille lernt aus dem unbeabsichtigten Erfolge sich höhere und weitere Ziele stecken und wird so durch die Nebenerfolge seines Handelns teleologisch gehoben und erzogen (347). Zweck im engeren Sinne ist nur das dem Bewußtsein des Handelnden vorschwebende Ziel (subjektiver Zweck); Zweck im weiteren Sinne (oder objektiver Zweck) ist alles, was in der allgemeinen Zweckrichtung seiner Motive liegt (340). Der objektive Zweck überschreitet regelmäßig den subjektiven (337); indem er dann nachträglich als subjektiver Zweck anerkannt und für neue Handlungen als solcher erstrebt wird, wiederholt sich die unbeabsichtigte Steigerung durch die Ueberschreitung des Gewollten (341) und so kommt es nach und nach zu Zwecken, die von dem ursprünglich Beabsichtigten weit abliegen. Insofern die gesammte Entwickelung sich aus Einzelschritten zusammensetzt und jede subjektive Zweckthätigkeit auf irgend welcher Stufe immer schon die vorhergegangene teleologische Entwickelung voraussetzt, erscheint als die Triebkraft des ganzen teleologischen Fortschritts nach dieser Ansicht die unbeabsichtigte Ueberschreitung des subjektiven Zwecks durch den objektiven, während der subjektive Zweck und die intelligente Verarbeitung der gemachten Erfahrungen nur als Sperrklinke, d. h. als Mittel zur Festhaltung des Errungenen (ähnlich wie die natürliche Zuchtwahl), sich darstellt. Wundt darf demnach mit Recht sagen, daß diese ganze Teleologie ohne Rest heterogen ist, d. h. nicht aus Zwecksetzung oder Zweckthätigkeit sondern anderswoher stammt.

Teleologisch betrachtet ist es offenbar zufällig, daß der objektive Erfolg den subjektiven Zweck überschreitet, wenn es auch, kausal betrachtet, nothwendig sein mag. Für den zwecksetzenden bewußten Willen ist diese Ueberschreitung jedenfalls etwas Aeußerliches, durch einen Zusammenfluß äußerer Beziehungen zu Stande Gekommenes, aber nicht durch eine immanente Zweckbestimmung oder ihm innerliche Ursache erzeugt; damit fehlt aber dem teleologischen Fortschritt dasjenige Merkmal, das Wundt als wesentlich hinstellt, um einen Proceß Entwickelung nennen zu können (487—488). „Objektiver Zweck" ist offenbar ein Widerspruch in sich, wenn es nicht eine objektive Zweckthätigkeit oder Zwecksetzung giebt, und diese ist wiederum unmöglich ohne ein Subjekt, das diesen objektiven Zweck setzt. Giebt es aber kein Zweck-Subjekt außer den individuellen Bewußtseinssubjekten, so giebt es auch keine anderen als subjektive Zwecke. Erscheint das Ergebniß des Processes dem Philosophen zweckmäßig, so bleibt nur die Alternative: entweder ist die zweckmäßige Entwickelung Produkt einer teleologisch zufälligen,

blinden Nothwendigkeit, oder sie ist als zweckmäßig von einem anderen Zwecksubjekt gesetzt als dem die Erfolge bloß ratificirenden Individualbewußtsein. Ist das Ueberschreiten des subjektiven Zwecks durch den Erfolg teleologisch zufällig, dann ist die mechanistische Erklärung der Naturzweckmäßigkeit aus zufälligen Ursachen von Wundt principell adoptirt und nur auf eine speciellere Form eingeschränkt. Ist dagegen das Ueberschreiten des subjektiven Zwecks durch den Erfolg nicht teleologisch zufällig, so wird die Naturzweckmäßigkeit erst dann erklärt sein, wenn dieses Ueberschreiten erklärt ist, dann steckt hier allein das Problem der Teleologie, gegen das Wundt die Augen verschließt.

Kann es etwas Wunderbareres geben, als daß im organischen Leben und im geistigen Menschheitsleben der Erfolg den subjektiven Zweck überschreitet, daß das Handeln klüger, d. h. hier teleologischer ist als der Handelnde? Wie kann die Intelligenz des Handelnden hinter der Intelligenz der unbeabsichtigten Kausalität der Handlung zurückstehn? Wie wunderbar ist dies schon im Bereich der rein individuellen Zwecke, wie viel wunderbarer im Bereich der socialen Zwecke, die dem Egoismus des Individuums widerstreiten, wie unendlich wunderbar im Bereich der einheitlichen kosmischen Teleologie? Wo bleibt bei den antiegoistischen socialen Instinkten oder gar bei der einheitlichen kosmischen Teleologie, durch welche die Natur sich zum Geist emporzuarbeiten strebt, die Möglichkeit der nachträglichen Anerkennung, daß der Ueberschuß des Erfolges über den subjektiven Zweck der individuellen Interessensphäre gemäß sei? Welch' unerhörte List der Kausalität der Handlung, daß sie die subjektive Teleologie der Handlung teleologisch meistert, d. h. daß sie die Handlung als Mittel zu einem höheren und allgemeineren Zwecke verwerthet, während die subjektive bewußte Zwecksetzung sie nur als Mittel zu einem niederen und engeren Zwecke gewollt hatte! Und bei alledem sieht Wundt kein Problem mehr. Denn wenn er dabei noch irgend etwas Problematisches einräumte, wenn er an dieser „Heterogonie der Zwecke" noch etwas Wunderbares und Erklärungsbedürftiges zugäbe, so würde er ja unmittelbar zur Anerkennung einer unbewußten Zwecksetzung fortgedrängt werden, welche eine höhere Intelligenz als die bewußte entfaltet und die Beschränktheit der bewußten Intelligenz als Mittel für ihre Zwecke verwerthet. Diese unbewußte Intelligenz könnte aber keine überlegene sein, wenn sie aus subordinirten Individualbewußtseinen stammte, müßte also als eine absolut unbewußte gefaßt werden und das eben will Wundt nicht.

Aber es ist klar, daß seine Stellungnahme eine Halbheit ist. Entweder nimmt man an der Entstehung zweckmäßiger Resultate aus

teleologisch zufälligen Ursachen keinen Anstoß, dann braucht man auch die zur Zweckentstehung führenden Ursachen nicht auf die Ueberschreitung des subjektiven Zweckes durch den Erfolg zu beschränken. Oder aber man nimmt daran Anstoß, dann kann man sich diese Veräußerlichung der Teleologie auch nicht in der besonderen Form der Heterogonie der Zwecke gefallen lassen, sondern muß zu einer wahrhaft objektiven Teleologie im Sinne absolut unbewußter Zwecksetzung vermittelst der Individuen fortschreiten*).

5. Die Psychologie.

Die Elementarfunktionen des Seelenlebens sind Wollen, Fühlen und Vorstellen (39). Wollen und Fühlen stehen untereinander in engerer Verbindung als beide mit dem Vorstellen; von dem letzteren werden sie durch eine Abstraktion erster Ordnung, von einander durch eine solche zweiter Ordnung unterschieden (42). Das Fühlen erscheint als Reaktion des Willens auf die Vorstellungen, stellt also ein variables qualitatives Element am Wollen dar, das von der Beschaffenheit der Vorstellungen abhängt (566). Das Vorstellen behandelt Wundt zunächst als reine Thätigkeit neben dem Wollen (41, 142, 453); dies ist aber nur eine vorläufige Konzession an die gewöhnliche Auffassung und nicht Wundts wahre Meinung. Diese besteht vielmehr darin, daß wir keine andere Thätigkeit kennen als Willen (415), und daß deshalb auch die vorstellende Thätigkeit nach Abzug eines jeden Vorstellungsinhalts reines Wollen sein muß (414). Das Konstante am Vorstellen ist Willensthätigkeit, das Wechselnde Vorstellungsinhalt (100, 387). Diese konstante Thätigkeit des Willens, die immer mit bestimmtem Vorstellungsinhalt verbunden sein muß, nennt Wundt, wenn sie gleichwohl von jedem Inhalt abstrahirt gedacht wird, die reine oder transcendentale Apperception (388). Es ist jedenfalls höchst sonderbar, das reine konstante Wollen oder die den Vorstellungsinhalt *producirende* Thätigkeit „Apperception" zu nennen (413—414, 387, 209—210), und die *reflektorische* oder unwillkürliche Vorstellungsproduktion sogar „*passive* Apperception" zu nennen (565). Denn unter Apperception versteht man doch nur die Beziehung des Percipirten auf Erinnerungsbilder oder die geistige Assimilation des fertig vorgefundenen Bewußtseinsinhalts. Wo kann nun dieser Vorstellungsinhalt herkommen, wenn nicht aus der Thätigkeit? Was kann demnach die Vorstellung als Inhalt anders sein als Produkt einer Willensthätigkeit, und was kann

*) Vgl. zu diesem Abschnitt Phil. d. Unbewußten. 7.—10. Auflage I 377—396, 10. Aufl. III 78 Nr. 10, S. 265—266, 292.

das Vorstellen anders sein als ein die Vorstellung producirendes Wollen? Das Wollen aber soll konstante Thätigkeit sein, und doch soll sein Produkt, der Vorstellungsinhalt, wechselnd sein. Diese Schwierigkeit wäre unlösbar, wenn es nur Ein Wollen gäbe; aus einem einzigen universellen Willen gäbe es keinen Uebergang zur Vorstellung (396, 417). Nur wenn die konstante Willensthätigkeit abwechselnd auf verschiedene andere Willensthätigkeiten trifft, mit diesen in Konflikte geräth und von ihnen Hemmungen erleidet, nur dann kann aus der Verschiedenheit dieses Leidens eine Verschiedenheit der Reaktion entspringen und so ein verschiedener Vorstellungsinhalt producirt werden (414). Die Vorstellung ist also etwas Sekundäres, und nur der Wille etwas Primäres. Die Wirkung jedes Willens für sich ist „reines" (d. h. vorstellungsloses) Wollen und wird erst durch die Wechselbestimmung zum wirklichen oder vorstellenden Wollen (415). Die Vorstellung entspringt erst aus den Konflikten der verschiedenen konstanten Willensthätigkeiten; sie ist die bewußte Beziehungsform der realen Willenseinheiten aufeinander und wird dadurch mittelbar auch zum Hülfsmittel und zur Entwickelungsform von Willenseinheiten höherer Ordnung aus solchen niederer Ordnung (403, 416). Erst durch die Wechselwirkung mit andern konstanten Willensthätigkeiten wird jede Willensthätigkeit zu vorstellendem Wollen (416), d. h. zu konkretem Wollen (417). Jede Willenseinheit hat nicht an sich selbst, sondern allein an ihren Wechselbeziehungen zu andern ihren qualitativ bestimmten, sie von andern Einheiten unterscheidenden Inhalt (420).

Das reine, abstrakte Wollen wäre inhaltsleer und damit schlechthin unbestimmt, qualitätslos und von anderen ununterscheidbar; es ist also von vornherein gefordert, daß dieses Wollen zugleich immer ein inhaltlich bestimmtes, konkretes, also vorstellendes Wollen sei (420). Das Wollen ist nur als inhaltlich bestimmtes, als vorstellende Thätigkeit zu denken, als ein einzelnes, bestimmte Motive und Zwecke in sich schließendes Wollen (496). Der einzelne Wille hat rein als Wille betrachtet gar keine Beziehungen zur Gesammtheit der übrigen Willen und empfängt solche erst durch das Eintreten der Vorstellungen (401). Erst als qualitativ bestimmtes, konkretes, inhaltvolles Wollen gewinnt das Wollen Realität und die Fähigkeit auf anderes Wollen zu wirken. Daher ist das Vorstellen, welches ihm seinen Inhalt giebt, Bedingung seiner Realität und insofern gleich unentbehrliches Moment der Realität wie das Wollen selbst, das erst als bestimmtes Wollen thätig sein kann, und erst als thätiges Wollen real (oder wirklich), oder wirksam auf andere) sein kann (418).

Es ist klar, daß Wundt hier in einem circulus vitiosus befangen ist. Die Vorstellung soll erst aus der produktiven Thätigkeit entstehen, welche als Reaktion auf das Leiden des zugehörigen Willens folgt, und das Leiden soll aus der Thätigkeit eines andern Willens entstehen (386). Es müssen also beide kollidirende Willensakte als reale da sein, um thätig sein zu können und auf einander wirken zu können; sie müssen verschieden sein, um zwei und nicht ein Wollen zu sein, und können verschieden nur sein durch verschiedenen Inhalt (425). Der Inhalt aber ist noch gar nicht da; er soll erst aus ihrer Wechselwirkung, d. h. aus der bestimmten Reaktion des einen Willens auf das bestimmte Leiden, welches der andere ihm durch seine bestimmte Einwirkung zufügt, hervorgehen. Die Wirkung des Wollens vor der Wechselbestimmung mit anderem Wollen ist „reines", d. h. vorstellungsloses Wollen, und da sie erst als vorstellendes Wollen wirkliches Wollen wird, so muß sie als reines Wollen unwirkliches Wollen oder unwirkliche Wirkung sein (vgl. 415 unten). Besitzen die konfligirenden Willensakte schon konkreten Inhalt und durch ihn qualitative Bestimmtheit, so muß dieser Inhalt entweder anderer Art sein als die aus dem Konflikt erst resultirende Vorstellung, oder aber die Vorstellung ist mit dem Willen gleich ursprünglich gegeben und braucht nicht erst aus Willenskonflikten geboren zu werden. Besitzen dagegen die konfligirenden Willensakte noch keinen konkreten Inhalt, so ist die geschilderte Entstehung der Vorstellung aus ihnen unmöglich, weil sie gar nicht auf einander wirken können.

Nehmen wir den letzten Fall, der jede Erklärung abschneidet, als ausgeschlossen an, so hat Wundt nur die Wahl zwischen den zwei vorangestellten Möglichkeiten, welche beide darin übereinstimmen, daß dasjenige, was den ursprünglichen Willens-Inhalt ausmacht, etwas anderes ist als dasjenige, was beim Konflikt der Willensakte herauskommt, also auch nicht unterschiedslos mit demselben Namen bezeichnet werden darf. Entweder nimmt er mit den individualistischen Schopenhauerianern (Bahnsen) an, daß der Wille einen ihm eigenthümlichen Inhalt habe, der nicht Vorstellung sei; oder er nimmt mit mir*) an, daß der Wille allerdings Vorstellung zum Inhalt habe, aber eine wesentlich andere Art der Vorstellung, als diejenige, zu deren Entstehung erst Willens-

*) Vgl. insbesondere meine anonyme Schrift „Das Unbewußte vom Standpunkt der Phys. u. Desc." Cap. XII 4: „Das metaphysische Unbewußte als Subjekt der physischen und psychischen Atomfunktionen" (Phil. d. Unb. 10. Aufl. Theil III S. 302—304), wo gezeigt ist, wie vom Standpunkt bloß atomistischer Willensthätigkeit aus der Willensinhalt zu beurtheilen ist.

konflikt, Leiden und reaktive Thätigkeit erforderlich ist. Mit der ersteren Art der Erklärung habe ich mich anderweitig beschäftigt, und dieselbe als unhaltbar dargethan, so daß hier nur die zweite zu berücksichtigen bleibt. Es kann sich also hier nur darum handeln zu untersuchen, worin sich die mit dem Willen gleich ursprüngliche Vorstellungsart von derjenigen unterscheidet, welche erst aus dem Konflikt der mit der ersten Vorstellungsart erfüllten und durch sie bestimmten Willensakte hervorgeht.

Wenn man nun die Beschreibung Wundts von dem Entstehungsvorgang der Vorstellung (386, 414) unbefangen ansieht, so bemerkt man bald, daß der Ausdruck „Vorstellung" für das Resultat zu eng gewählt ist. An den Widerständen und Hemmungen, die wir erfahren, werden wir uns nicht nur der realen Objekte bewußt, die uns durch das Vorstellungsprodukt symbolisirt werden, sondern zugleich auch unserer *Thätigkeit selbst*, und der *Quelle* unsers Thuns und Leidens, d. h. unsers Ich (386). Außerdem resultirt für uns aus der gesammten eigenen Thätigkeit *Unlustempfindung*, aus dem Ueberwinden des Widerstandes *Lust*, und auch diese beiden gehen erst aus den Konflikten der Willensakte hervor, ohne unter den Begriff Vorstellung befaßt werden zu können. Endlich die resultirende Vorstellung selbst wird zunächst in Gestalt von sinnlichen Empfindungen geboren, d. h. in Gestalt von *Unlust- und Lust-Empfindungen*, welche durch specifische Sinnesqualitäten vorstellungsmäßig *gefärbt* sind; erst durch intellektuelle Verarbeitung dieser Empfindungselemente entwickelt sich das, was wir Vorstellung im engeren Sinne nennen, wobei jeder Schritt der Verarbeitung als eine schöpferische Synthesis zu betrachten ist, die zu den in Beziehung gesetzten Bestandtheilen wahrhaft Neues hinzubringt (314). Somit ist das unmittelbare Resultat der Willenskonflikte Bewußtwerden der eigenen Thätigkeit und des Leidens, Bewußtwerden der Lust und Unlust, und Bewußtwerden der elementaren Sinnesempfindungen, aber nicht Bewußtwerden der Vorstellung im engeren Sinne, da diese noch weitere innere Verarbeitung erfordert. Das Gemeinsame an diesen unmittelbaren Resultaten ist offenbar das *Bewußtwerden*, während dasjenige, was dabei bewußt wird, theils schon *vor* dem Bewußtwerden bestehen mußte (wie die ursprüngliche Thätigkeit, das Leiden und die reaktive Thätigkeit), theils *mit* dem Bewußtwerden *zugleich* als dessen Inhalt *entsteht* (wie die Lust und Unlust und die Sinnesempfindung). Was Wundt beschreibt, paßt ganz genau auf den Entstehungsproceß des *Bewußtwerdens*, aber nicht unmittelbar auf den der *Vorstellung*, sondern auf das Bewußtwerden von mancherlei,

was theils nicht Vorstellung, theils noch nicht Vorstellung im engeren Sinne ist*).

Wir begreifen, daß dasjenige, was wir äußerlich als Hemmung einer Thätigkeit durch thätigen Widerstand anschauen, auch innerlich als Reflexion der Thätigkeit in sich zur subjektiven Erscheinung kommen muß, und daß dies eben das Bewußtwerden ist. Wir begreifen, daß die verschiedenen Momente im Entstehungsproceß des Bewußtseins (ursprüngliche Thätigkeit, Leiden, reaktive Thätigkeit) sich in den Inhalt des Bewußtseins reflektiren. Wir begreifen also die Entstehung des Bewußtseins sowohl seiner Form nach, als auch seinem Inhalt nach. Nur ein Punkt im Inhalt macht uns dabei noch Schwierigkeit, nämlich das Vorstellungsmäßige der sinnlichen Empfindung, wodurch dieselbe erst zum Baumaterial der Vorstellung tauglich wird, und die Vorstellungsbeimischung der Lust- und Unlust-Gefühle, durch welche dieselben erst zu qualitativ bestimmten Gefühlen werden. Denn Vorstellung ist etwas specifisch anderes als Wille, etwas qualitativ Heterogenes. Vorstellung kann niemals aus einer Willensthätigkeit hervorgehen, die an sich noch vorstellungslos ist; daß im Bewußtseinsinhalt auch Vorstellung (im weiteren Sinne) mit vorkommt, ist nur dann begreiflich, wenn dieselbe ebenso wie Thätigkeit, Leiden und reaktive Thätigkeit schon mit zu den Momenten des bewußtseinserzeugenden Processes gehört. Wir können es begreifen, daß eine dem Wollen ursprünglich als Inhalt zukommende Vorstelluug beim Proceß des Bewußtwerdens theilweise aufgelöst, verlöscht und ins Unbestimmte verwischt wird, so daß sie erst durch intellektuelle Bearbeitung wieder rekonstruirt werden muß; aber wir könnten es niemals begreifen, wie aus vorstellungslosem Wollen die ihm heterogene Vorstellung erzeugt werden könnte. Auch das Zusammenprallen des noch vorstellungslosen Wollens mit anderem ebenso vorstellungslosem Wollen kann ihm zur Erlangung des ihm noch fehlenden Vorstellungsinhalts auf keine Weise behülflich sein, da niemand mehr hergeben kann als er selber hat.

Ist es nun richtig, daß dasjenige, was aus dem Konflikt der Willensakte innerlich geboren wird, die Reflexion in sich oder das Bewußtwerden ist, dann ist es ebenso sicher, daß die Thätigkeit als ungehemmte noch vor und jenseits der Bewußtseinsentstehung liegt, daß die actio ihrem Wesen nach unbewußt ist, und erst als passio bewußt wird.

*) Vgl. meine ganz analoge Darstellung von dem innern Vorgang beim Konflikt zweier Atomwillen in dem i. J. 1873 veröffentlichten Zusatz der 5ten Aufl. der Phil. d. Unb. S. 397—398 (10. Aufl. II S. 37—38) und dem i. J. 1875 veröffentlichten Zusatz der 7. Aufl. zu Bd. II S. 38 Z. 10 von unten (S. 468—471, 10. Aufl. Bd. II S. 469—471).

Alle Aktivität ist unbewußt und nur die Negation der Aktivität ist der Punkt, an welchem die Aktivität Bewußtsein erlangt*). Diese Negation muß sich aber auch erst als reale vollziehen, ehe sie sich innerlich als Bewußtwerdung reflektiren kann; d. h. auch der Konflikt und das Leiden muß zunächst als unbewußter realiter und äußerlich gesetzt werden, ehe er als bewußter idealiter und innerlich percipirt werden kann. Sofern endlich eine reaktive Thätigkeit durch das Leiden angeregt wird, ist auch diese als solche unbewußt, und nur ihr Produkt, die Sinnesempfindung, wird bewußt. Es ist eigentlich eine ganz selbstverständliche Sache, daß die Momente des das Bewußtsein erst erzeugenden Processes als solche noch nicht bewußt sein können, und es ist schlimm genug, daß man dies erst noch einschärfen muß.

Die Thätigkeiten, sowohl die ursprüngliche, als auch die kollidirende, als auch die reaktive, sind also ebenso unbewußt wie ihr Konflikt; sie können aber nur da sein und wirken als konkrete, qualitativ bestimmte, inhaltvolle Thätigkeiten. Ist es nun richtig, daß der Inhalt, welcher die Willensthätigkeit erst zur bestimmten, wirkungsfähigen macht, nichts anderes sein kann als Vorstellung, so ist es ebenso gewiß, daß auch dieser Vorstellungsinhalt der vorbewußten Thätigkeiten sammt ihnen gleichfalls vor und jenseits alles Bewußtseins liegen muß. Damit wäre dann eine Bestimmung gewonnen, welche den Vorstellungsinhalt der bewußtseinerzeugenden Thätigkeiten von dem Vorstellungsinhalt des aus ihnen resultirenden Bewußtseins präcis unterscheidet: der erstere kann nur unbewußte, und zwar absolut unbewußte Vorstellung sein, während der letztere, soweit er überhaupt Vorstellung ist, bewußte Vorstellung ist.

Die unbewußte Vorstellung und das unbewußte Wollen sind nur die untrennbar zusammengehörigen aber unterscheidbaren Momente oder Seiten des konkreten oder inhaltlich bestimmten Wollens; abstrahirt man von der realisirenden Thätigkeit, so bleibt dem Gedanken nur der bestimmte Inhalt, die zielsetzende, die Willensleistung anticipirende Vorstellung übrig; abstrahirt man vom Inhalt, so bleibt nur der unbestimmte Drang zur Realisirung oder das reine, d. h. leere Wollen übrig. Die Vorstellung ist bestimmt, aber ohne eigene Realität und ohne die Fähigkeit, ihre ideelle Bestimmtheit von sich aus zu realisiren; das Wollen ist diese Fähigkeit, einen Inhalt zu realisiren, die aber ohne ideellen Inhalt nicht zur Bethätigung gelangen kann. Die unbewußte Vorstellung ist auch Thätigkeit, insofern sie den jeweiligen Willensin-

*) Vgl. Phil. d. Unb. 10. Aufl. II S. 493—508.

halt den Umständen gemäß nach logischer Gesetzmäßigkeit modificirt; aber so ist sie bloß eine rein ideale Thätigkeit. Das Wollen ist realisirende Thätigkeit, vorausgesetzt, daß ihm die ideale Thätigkeit vorarbeitet und einen Inhalt zum Realisiren giebt. Erst die Einheit beider Thätigkeiten, der idealen und der realisirenden, ist reale Thätigkeit, aber nur weil und insofern sie ideale und reale in Einem ist.

Wundt ist hier an der Wiederholung der Schopenhauer'schen Halbheit gescheitert, demzufolge zwar die psychische Grundfunktion des Wollens zugleich als metaphysische Grundfunktion gelten soll, die ihr koordinirte Grundfunktion des Vorstellens aber nicht, sondern nur ein sekundäres Produkt des Wollens darstellen soll. Er ist in Folge dessen in dem Widerspruch stecken geblieben, daß zwar einerseits erst das vorstellungshaltige Wollen wirkungsfähige Thätigkeit sein soll, andrerseits aber auch der Vorstellungsinhalt erst aus dem realen Konflikt konkreter und doch vorstellungsloser Willensakte hervorgehen soll. Jene Halbheit wie dieser Widerspruch entspringen aber wieder daraus bei ihm, daß er vor dem Begriff der absolut unbewußten Geistesthätigkeit zurückschreckt und deshalb nicht das Bewußtsein als Resultat der Konflikte zwischen realen Willenseinheiten anerkennen mag, sondern etwas anderes (die Vorstellung) an seine Stelle setzt. Die Scheu vor der absolut unbewußten Geistesthätigkeit verdirbt ihm hier ebenso das Verhältniß von Wille und Vorstellung wie vorher die Teleologie. —

Seine Verwerfung einer absolut unbewußten Geistesthätigkeit macht Wundt sich überaus leicht, indem er bemerkt, daß sie ein in sich widersprechender Begriff sei, weil sie ein geistiges, aber unwirkliches Wirken bezeichne (551). Nun haben wir aber gesehen, daß alle Aktivität als solche unbewußt, und nur die Negation derselben, die Passivität, bewußt ist; das Bewußtsein ist demgemäß schlechthin passiv, receptiv, inaktiv und unproduktiv, und grade der Ausdruck „bewußte Geistesthätigkeit" wäre ein Widerspruch in sich, wenn er nicht durch eine herkömmliche Licenz so verstanden würde, daß jede unbewußte Geistesthätigkeit als bewußte bezeichnet wird, wenn die Fußtapfen ihres unbewußten Schreitens vom Bewußtsein percipirt werden, oder wohl gar noch dazu das Ziel der unbewußten Fortschreitung dem Bewußtsein vorschwebt (45). Das Thätige und Wirkende ist immer nur der unbewußte Geist; das Bewußtsein sieht bloß zu, was der unbewußte Geist thut, und bildet sich dann wohl gar ein, es selbst habe das alles gethan. Alles geistige Wirken ist ausnahmslos ein unbewußt geistiges Wirken, und nur der Begriff eines „bewußtgeistigen

Wirkens" würde von dem Widerspruch betroffen werden, „unwirkliches Wirken" zu sein.

So ist z. B. alles Denken unbewußt geistige Thätigkeit nach innerer logischer Nothwendigkeit, die nur darum, weil sie aus der eigenen geistigen Organisation stammt, nicht als Unfreiheit empfunden wird (79); so ist jede beziehende Thätigkeit als Thätigkeit des in Beziehung Setzens unbewußt geistige Thätigkeit, und nur das Resultat der hergestellten Beziehung zwischen den Bezogenen fällt ins Bewußtsein (vgl. 43—44). Der trügerische Schein, als ob das Bewußtsein das Thätige sei, entsteht um so leichter, je kleiner die Schritte sind, deren Fußtapfen vom Bewußtsein passiv percipirt werden; er wird um so unwahrscheinlicher, je größere Strecken logischer Verknüpfung die unbewußte Geistesthätigkeit überspringt, und bleibt ganz ausgeschlossen, wo es sich um schöpferische Synthesen handelt, die niemals und zu keiner Zeit vom Licht des Bewußtseins erhellt waren. Dieser Art sind z. B. die aus Empfindungen aufgebauten Anschauungen, die uns niemals anders denn als fertige Anschauungen gegeben sind und deren Aufbau wir wohl vermuthen aber auf keine Weise mehr mit dem Bewußtsein kontroliren können. So stark ist jedoch Wundts Vorurtheil gegen unbewußte Geistesthätigkeit, daß er selbst in diesem Falle behauptet, daß jede schöpferische Synthesis dieser Art „ein neuer Akt unseres Bewußtseins" sei (314), obschon er die Zusammenhangslosigkeit dieser seelischen (d. h. bei ihm „bewußten") Vorgänge selbst mit unserm Bewußtsein (abgesehen von ihren in diesen Zusammenhang eintretenden Endeffekten) zugeben muß (556).

Als ein weiteres Argument gegen einen absolut unbewußten Willen führt Wundt ganz gelegentlich an, daß damit weiter nichts gewonnen sein würde als ein neuer Name für die alten Zweckursachen des Vitalismus (332—333). Dabei hat Wundt ganz vergessen, daß er selbst es für den specifischen Irrthum des Vitalismus erklärt hat, die Zweckursachen auf der physischen Seite der Entwickelungsvorgänge gesucht zu haben (490), daß aber das Finden der Zweckursachen in den im organischen Leben wirksam werdenden Willensthätigkeiten diesem Vorwurf nicht unterliegt (532—533). Ob nun diese teleologischen Willensthätigkeiten nur bewußt, oder nur unbewußt, oder beides sind, diese sekundäre Frage zu entscheiden, muß doch Sache der weiteren Untersuchung sein; aber wie die Antwort auch ausfallen möge, so sind sie doch jedenfalls psychische und nicht physische Thätigkeiten. Darum kann durch die Achterklärung des Vitalismus keinenfalls etwas mit betroffen werden, was nach Wundt's eigner De-

finition als psychische Funktion außerhalb seines Begriffs des Vitalismus fällt.

Was Wundt sonst noch über den Begriff der absolut unbewußten Geistesthätigkeit bemerkt, betrifft gar nicht diesen Begriff selbst, sondern gewisse Verwechselungen und mißbräuchliche Anwendungen, die ihm von verschiedenen Seiten nicht erspart geblieben sind. Wenn man „Bewußtsein" mit „Wissen" oder „Selbstbewußtsein" verwechselt, so muß natürlich auch der Gegensatz des Bewußtseins eine falsche oder doch schiefe Bedeutung bekommen (551—553); wenn man die physischen Dispositionen der Centralorgane zur leichteren Wiedererneuerung einer früher vorhanden gewesenen Vorstellung (557) „unbewußte Vorstellungen" nennt, so mißbraucht man wissentlich dieses Wort, da solche materielle Nachwirkungen weder Vorstellungen noch auch in irgend welchem Sinne etwas Psychisches sind (554). Gegen beide Mißbräuche habe ich seit zwei Jahrzehnten energisch angekämpft, habe aber damit leider noch nicht bewirken können, daß dieselben überall aufgehört hätten. Mit dem echten Begriff der absolut unbewußten Geistesthätigkeit haben diese Verwechselungen nichts zu schaffen. — In die Reihe dieser Verirrungen scheint auch der von Wundt gebildete Begriff eines bloß momentanen Bewußtseins zu gehören, bei welchem der innere Zusammenhang mit andern Vorgängen völlig aufgehört haben soll (559), eine mir ganz unverständliche Fiktion, die mir sonst noch nirgends begegnet ist.

Man sieht hieraus, daß Wundt zur sachlichen Bekämpfung der Hypothese einer absolut unbewußten Geistesthätigkeit nicht das Mindeste vorgebracht hat, und daß sein Verschmähen dieser Hypothese an den Stellen, wo die seinigen ihn in Halbheiten und Widersprüchen stecken lassen und nur diese Hypothese die logisch geforderte erklärende Ergänzung darbieten kann, rein willkürlich und unwissenschaftlich ist. Es gehört aber zu der oben gekennzeichneten Halbheit des ganzen Wundt'schen Standpunktes, daß er das konsequente zu Ende Denken seiner Gedankengänge von sich weist, welches seinen Einfluß auf die naturwissenschaftlichen Kreise völlig aufheben würde, und daß er das absolut Unbewußte preisgiebt, um zunächst dem relativ Unbewußten in diesen Kreisen eine Anerkennung zu ermöglichen. Unter diesem Gesichtspunkt wird seine philosophische Inkonsequenz zum kulturgeschichtlichen Verdienst, und es wird auch in Bezug auf den Begriff des Unbewußten sein Verdienst bestehen bleiben, daß er die Bedeutung des relativ Unbewußten in den Individuen höherer Ordnung nachdrücklich zur Geltung gebracht hat (vgl. z. B. S. 586 u. 424), der selbst von Lotze noch entschieden bekämpft wurde*). Die Wahrheit dringt aber nur langsam und schrittweise vor, und man muß sich auch mit schrittweisen Erfolgen derselben zufrieden geben.

6. Der einheitliche Weltgrund.

Wir haben gesehen, daß nach Wundt die Welt die Gesammtheit der Willensthätigkeiten ist, aus deren Wechselbeziehungen erst die Vorstellungen als sekundäres Willensprodukt hervorgehen (421). Die Welt ist ein Stufenbau von Willensindividualitäten verschiedener Ordnung, die sich äußerlich als Gesammtorganismen, innerlich als Gesammtwillen darstellen (591 fg.). Die Gesammtwillen konkresciren aus den Einzelwillen der von ihnen umspannten Individuen niederer Ordnung vermittelst der Vorstellungen, die aus deren Wechselbeziehungen hervorgehen, und sind demnach als Einheit von Wille und Vorstellung Gesammtgeister. Der Gesammtgeist hat keine Existenz außerhalb der Einzelgeister, aus denen er sich konstituirt (592), hat aber eine ebenso ursprüngliche Realität wie diese (593), indem beide gleich substanzlos und gleich aktuell sind (593). Nicht jeder Gesammtorganismus und Gesammtgeist gewinnt einen solchen Grad der Centralisation, daß er ein einheitliches Centralbewußtsein und Autonomie erlangt und dadurch zur Persönlichkeit wird. Viele Gesammtorganismen (z. B. die Pflanzen) stehen noch unterhalb der Stufe der Persönlichkeit, andere (z. B. manche menschliche Gemeinschaftsformen) haben diese Stufe bereits überschritten und sind zu einem Reichthum des geistigen Lebens gelangt, der nicht mehr in die Form der Persönlichkeit hineingeht. Die Begriffe Gesammtorganismus, Gesammtwille und Gesammtgeist sind also weiter als derjenige der Gesammtpersönlichkeit (608). Der menschliche Geist ist auch schon Gesammtwille und Gesammtgeist, und zwar auf der Stufe des persönlichen Individualwillens (422, 423); er ist ein Uebergangsglied zwischen den niederen und höheren Einheiten (435), oder genauer: „einer der unzähligen Knotenpunkte im Weltlauf, in denen sich das Werden und Wirken der geistigen Welt zu einem stetigen und zweckvollen Zusammenhang des Geschehens verdichtet", und in diesem Sinne Mikrokosmos (432).

Ausgangspunkte der Geistesentwickelung sind die letzten Elemente der Materie als elementare Willenseinheiten (561), die Atome, in denen alles Geistige vorgebildet ist, was in den höheren Einheiten zur Entfaltung kommt (435). Ziel der Geistesentwickelung ist zunächst die

*) Vgl. meine Schrift „Lotze's Philosophie" S. 28—30.

geistige Kulturgemeinschaft der irdischen Menschheit als zu realisirendes praktisches Ideal der menschlichen Sittlichkeit (614, 400, 401), sodann das Postulat einer universellen Gemeinschaft des kosmischen Geisterreiches, von dessen Realisirbarkeit wir durch einen unüberbrückbaren Abgrund getrennt zu sein scheinen (436—437)*). Und doch würde erst diese Lebenseinheit des kosmischen Geisterreiches dem Begriff des Gesammtgeistes als eines allumfassenden Universalgeistes Genüge thun. Deshalb tritt hier die logische Nöthigung zu einer Ergänzung ein, nämlich zu der Rückprojektion des aussichtslosen Postulats in den letzten Grund des Seins und Werdens (404, 437—438). So gelangt Wundt auf dem Umweg durch die höheren und höchsten Formen des bewußten Gesammtgeistes in einer über die Grenzen der Erfahrung hinausführenden Reihe zu dem nämlichen Schlußergebnisse, welches andere Denker ohne diesen Umweg über einen problematischen Enderfolg des Weltprocesses durch direkten Regressus aus der Erfahrung erreichen zu können glaubten (439), was von Wundt für ein Steckenbleiben in fehlerhaften Analogien erklärt wird (434).

Gegen diese Darstellung tauchen erhebliche Bedenken auf. Der Gesammtwille kann, wenn er Integral oder Summationsphänomen der ihn konstituirenden Einzelwillen ist, zwar gleich real aber nicht gleich ursprünglich sein wie diese. Mag es sein, daß die elementaren Willenseinheiten erst in der Wechselbeziehung zu einander reale Willensthätigkeiten werden, so ist doch das Aggregat aller, zu welchem jedes in Beziehung stehen muß, eben noch kein Gesammtwille, sondern er wird dies erst im Laufe eines langen Entwickelungsprocesses, durch welchen zuerst niedere und allmählich immer höhere Stufen der Individualität sich aus diesem unorganischen Aggregat heraus organisiren. Noch jetzt sind wir weit ab von einer Organisation des Gesammtwillens auch nur der Menscheit, und die Entstehung von Staaten hat erst ganz kürzlich stattgefunden, wenn wir die Zeiträume der menschlichen Geschichte an den Maaßstäben kosmischer Entwickelung messen. Das Ursprüngliche kann also nach Wundts Voraussetzungen nicht der Gesammtwille oder Gesammtgeist, sondern durchaus nur die Elementarwillen oder Atomgeister sein.

*) Dieses Emporarbeiten des Geistes zu immer höheren und umfassenderen Einheiten ist offenbar die zweite, obere Hälfte jener einheitlichen kosmischen Teleologie, deren erste, untere Hälfte wir in dem Emporarbeiten der Natur zum Geiste kennen gelernt haben. Hierbei sei als Merkwürdigkeit angeführt, daß Wundt Optimismus und Fortschrittsglauben, Pessimismus und Fortschrittsunglauben gleichsetzt (622), wonach z. B. Lotze ein Pessimist und ich ein Optimist wäre.

Nach Wundt prägt sich die Ursprünglichkeit der Einzelgeister gegenüber den Gesammtgeistern sogar darin aus, daß der Ursprung aller Vorstellungen und Strebungen, Motive und Zwecke ein schlechthin individueller ist, und daß der Einzelne der einzige Erzeuger neuer Kräfte auch des Gesammtlebens ist (600). Selbstverständlich wird der Einzelne logischer Weise seine Zwecke nur nach Maaßgabe des kausalen und teleologischen Zusammenhanges setzen können, in welchem er mit der Individualität nächst höherer Stufe steht (601); aber dies ändert nichts daran, daß es dann keine Gemeinschaftszwecke giebt, die nicht zuvor als bloß individuelle Zwecke existirt hätten (600). Dies gilt ganz allgemein für alle Individualitäten gleichviel welcher Ordnung, ganz unabhängig davon ob eine Gesammtpersönlichkeit mit einem Centralbewußtsein in ihnen herausgebildet ist oder nicht. Denn alle Vorstellungen und Strebungen des einheitlichen Centralbewußtseins können ja nach Wundt doch nur aus den dasselbe konstituirenden Individuen niederer Ordnung und ihrer Wechselwirkung sowohl unter einander als auch mit der Außenwelt herrühren.

Wundt räumt auch indirekt diese Konsequenz ein, indem er die Atomgeister zu den Reservoiren aller Geistesentwickelung im Weltproceß erhebt. Sie allein sind es, welche die Individualzwecke des Protoplasmas, der Zellen, der mehrzelligen Organismen und so weiter bis zum problematischen Universalgeist direkt oder indirekt bestimmen und fortbilden. Bei keiner Konstituirung eines Individuums höherer Ordnung kommt aus einer andern geistigen Quelle etwas hinzu zu den zusammentretenden Individuen niederer Ordnung, und darum ist bei den Individuen aller Stufen das Geistige und Leibliche in genau demselben Sinne wie bei den Uratomen identisch ohne Ueberschuß der einen Seite über die andere und bloß für unsere Auffassung verschieden (389). Alle Teleologie des kosmischen Processes, durch welche die Natur sich zum Geist und der Geist sich zum Universalgeist entwickeln soll, beruht sonach lediglich auf bewußten Zwecksetzungen, zu denen die Atomwillen durch ihre Wechselbeziehungen unter einander motivirt werden. Alle Intelligenz, die der Geist auf seinen höheren Stufen entfaltet, alle Genialität, um deren Willen er sich selbst anstaunt, stammt ausschließlich aus der Intelligenz der Atome und ihrer Verknüpfung unter einander. Was das einzelne Atom als solches nicht könnte, das lernt es in geeigneter Wechselbeziehung mit seines Gleichen aus sich herauspumpen; denn es giebt keine andere Quelle als diese, aus welcher der Geist höherer Individualitäten schöpfen könnte. Ja sogar die Einheit der Teleologie des kosmischen Processes wird in jedem Stadium durch

die Vielheit der Atomseelen hervorgebracht, auch ganz abgesehen davon, ob bereits Gesammtorganismen höherer Ordnung zu Stande gekommen sind oder nicht; es muß also wohl die kausale Wechselbeziehung mit dem Aggregat aller übrigen für jedes Atom genügen, um ihm die Motive für seine bewußte Zwecksetzung im Sinne eines Emporarbeitens der Natur zum Geiste und des Geistes zum Universalgeist zu liefern und es im rechten Kontakt mit der Zweckthätigkeit der übrigen zu erhalten. Das geht doch noch über die socialen Instinkte der Ameisen und Bienen. Wer hätte so etwas hinter den Urelementen der Materie gesucht, die sich den Naturforschern gegenüber so dumm zu stellen wissen! Und bei allen diesen wunderbaren Leistungen ist ja nicht etwa an absolut unbewußte psychische Funktionen zu denken, sondern immer nur an bewußte, die höchstens für das Centralbewußtsein des höheren Individuums relativ unbewußt bleiben.

Ein drittes Bedenken muß sich gegen die Behauptung richten, daß die Organisation der Menschheit (oder gar des kosmischen Geisterreiches) zu einer Kulturgemeinschaft im Sinne des Wundt'schen Gesammtgeistes *ethisches Ideal* sei. Dies wäre *nur dann* richtig, wenn sich nachweisen ließe, daß diese bewußtgeistige Einheit Zweck der objektiven kosmischen Teleologie sei, welcher um deswillen auch von allen Menschen als sittlicher Zweck anerkannt werden müsse. Induktiv ist dies aber offenbar *gar nicht* erweislich, — deduktiv *nur dann*, wenn man diese Kulturgemeinschaft (und nicht bloß Kulturgesellschaft) als *nothwendiges Mittel* zu einem anderweitig feststehenden absoluten Zweck nachweisen kann. Da Wundt solchen absoluten Zweck, dem die Kulturgemeinschaft als Mittel dienen könnte, nicht kennt, so ist seine Behauptung *hinfällig*. Er denkt sich das Ideal der menschheitlichen Kulturgemeinschaft offenbar als sittlichen *Selbstzweck*, und das kann es unmöglich sein. Soweit die ethischen Aufgaben der Menschheit metaphysisch immanent sind, lassen sie sich in einer Gemeinschaft von anderthalb Millionen Menschen ebenso gut und vielleicht besser erfüllen als in einer solchen von 15 oder 150 oder gar 1500 Millionen. Die Menge macht es nicht, sondern der in ihr steckende geistige Gehalt. Es mag vom Standpunkt der Humanität ein schönes Ziel sein, die ganze Menschheit zu einem Reich von Brüdern zu vereinigen, aber eine Forderung des Sittengesetzes ist es nicht, so lange nicht das übersittliche transcendente Ziel gezeigt werden kann, dem diese Menschheitseinheit dienen soll.

Dasselbe gilt in noch höherem Maaße für das Postulat eines kosmischen Geisterreiches als bewußter Einheit. Wenn der einheitliche

Weltgrund lediglich auf die Voraussetzung dieses Postulates gegründet werden soll, so ist er in die Luft gebaut, so ist der auf diesem Umwege geführte Beweis, nicht, wie Wundt glaubt, ein *moralischer* Beweis (439), weil die bewußte Einheit des kosmischen Geisterreiches oder der bewußte Universalgeist *kein ethisches Postulat* ist. Außerdem ist es *logisch unzulässig*, dasjenige, was als *Enderfolg* des Processes *unrealisirbar* scheint, auf einmal an den Anfang des Processes zurückzuprojiciren und dort als *Grund* des Ganzen figuriren zu lassen. Das ist nicht mehr berechtigte Hypothesenbildung sondern ein Taschenspielerkunststück der Phantasie. Wenn dasjenige, was als Enderfolg uns unrealisirbar scheint, von Anfang bereits fertig gegeben war, wozu dann noch der Proceß, der sich auf seine Weise vergeblich bemüht, etwas zu Stande zu bringen, was ohne ihn schon da ist? Eine Hypothese kann niemals eine Idee ohne Realität des Gedachten supponiren, sonst hört sie auf Hypothese zu sein; da Wundts Weltgrund nur denknothwendige Idee ohne Realität sein soll (444), so ist er keine Hypothese, sondern ein reines Nichts, ein bloßes Gaukelspiel der Phantasie. Denn neben der Hypothese giebt es keine andere Form, den Zusammenhang des erreichten Wissens zu ergänzen und zu überschreiten. Eine realitätslose Idee könnte höchstens logischer Bestimmungsgrund von ebensolchen Ideen sein, aber niemals Realgrund eines realen Weltprocesses. Wenn es wirklich außer diesem Wundt'schen Umweg zum absoluten Weltgrunde keinen andern Weg zu ihm gäbe, so gäbe es überhaupt keinen, so müßten wir uns eben darein finden, bei den vielen elementaren Willensthätigkeiten als dem letzten Grunde des Weltprocesses stehen zu bleiben, wie das z. B. Bahnsen, Droßbach u. A. m. gethan haben.

Wundt hat sich aber gar nicht die Mühe gegeben, die mannichfachen Wege, auf denen andere zu der Hypothese eines einheitlichen Weltgrundes gelangt sind nachzuprüfen. Hätte er nicht den Begriff der all-einen (allumfassenden, aber nicht unendlichen) Substanz beseitigt, so würde er schon in dieser das Weltwesen und den einheitlichen Weltgrund gefunden haben, der allen Funktionen immanent ist. Hätte er sich nicht dem Herbart'schen Irrthum anvertraut, als ob getrennte psychische Einheiten innerlich oder geistig ohne weitere Vermittelung auf einander wirken könnten (425), so würde er nicht versucht haben, die gesammte Kausalität einschließlich der äußerlichen aus pluralistischen Voraussetzungen ohne monistische Grundlage abzuleiten, aus sich kreuzenden Kausalitätsketten statt aus einem einheitlichen Strome universeller Kausalität. Hätte er die Unmöglichkeit begriffen, die einheitliche kos-

mische Teleologie aus der Kooperation zahlloser Atome abzuleiten, so würde er sich genöthigt gefunden haben, in der absoluten Substanz ebenso wohl das absolute Subjekt der einheitlichen kosmischen Teleologie wie dasjenige der universellen einheitlichen Kausalität anzuerkennen. Er würde durch diese naturphilosophischen Erwägungen weder die Gottesidee gewonnen, noch auch ein transcendentes Subjekt der Zweckthätigkeit außerhalb der Organismen statuirt haben (440—441), wohl aber einen immanenten kausalfinalen Weltgrund als wissenschaftlich begründete Hypothese, dessen nachgewiesene Existenz durch die übrigen Eigenschaften nach Maaßgabe weiter hinzutretender geistesphilosophischer und identitätsphilosophischer Beweise Schritt vor Schritt bereichert werden konnte*). Die Beweise für die Realität der Gottesidee im eigentlichen Sinne des Wortes vorzugsweise auf die Geistesphilosophie zu stützen, ist längst nichts Neues mehr; diese geistesphilosophischen Gottesbeweise auf den moralischen einzuschränken, ist nachgerade veraltet.

Sehen wir nun von der Unzulänglichkeit des Weges ab, auf welchem Wundt zu seinem Weltgrund gelangt, und ebenso von der formellen Unzulänglichkeit, daß das Ergebniß nur realitätslose Idee und nicht real gültige Hypothese sein soll; sehen wir von alledem ab und achten wir nur auf den Inhalt des Ergebnisses, so finden wir, daß sich zwei unausgeglichene Strömungen bei Wundt kreuzen. Die eine Strömung geht dahin, durch das gewöhnliche Schlußverfahren von der Folge auf den Grund den Inhalt des Weltgrundes nach Maaßgabe seiner Folge, des Weltinhalts, so genau als möglich zu bestimmen; die andere Strömung ignorirt diese logische Nöthigung zur Hypothesenbildung, erklärt jede Bestimmung des Weltgrundes für wissenschaftlich unmöglich und mündet in den reinen Agnosticismus. Indem er sich durch Vorurtheile davon abhalten läßt, der ersten Strömung konsequent bis zu Ende zu folgen, schafft er sich bei der inhaltlichen Determination des Weltgrundes Schwierigkeiten, wo thatsächlich keine sind, und findet in diesen selbstgeschaffenen Schwierigkeiten eine weitere Bestätigung für den schließlichen Agnosticismus.

Der Weltgrund ist gewonnen, indem dem postulirten Enderfolg eines allumfassenden Universalgeistes ein adäquater Grund vorausgesetzt wurde; mag dieser Grund im Uebrigen so unbekannt sein, wie er will, es ist daran festzuhalten, daß er der Folge adäquat sein muß (403). Denn der Weltgrund kann nicht von dem Weltinhalt losgelöst und diesem als etwas Aeußerliches gegenübergestellt werden (442).

*) Vgl. meine Darstellung des neunfachen Gottesbeweises in der „Religionsphilosophie" 2. Aufl. Bd. II S. 113—179.

Soll der Weltgrund sowohl dem als Enderfolg postulirten Universalgeist, als auch der gesammten Reihe des Seins und Werdens, die zu diesem Endziel führt (438), adäquat sein, so kann er selbst nur als einheitliche geistige Totalität gedacht werden; denn nur eine solche kann von der Vernunft als letzter Grund alles individuellen geistigen Seins angesehen werden (392). Der Weltgrund wird demnach zunächst als „Allgeist" bestimmt werden müssen, vorbehaltlich der Modifikationen und Einschränkungen, welche der Begriff des Geistes, den wir aus dem eigenen Bewußtsein kennen, bei der Anwendung auf die einheitliche geistige Totalität erleiden muß (406, 371). Irgend eine Qualität muß dieser Allgeist besitzen, sei es nun eine psychologische oder transcendente (371).

Zunächst scheint die Wahl zwischen drei Fällen offen: entweder ist der Weltgrund Materie, oder er ist Geist, oder er ist ein Drittes, welches der Grund sowohl der materiellen Natur wie des (bewußten) Geistes ist (214)*). Eine vierte Annahme, daß ein materielles und ein geistiges Princip neben einander bestehen, und durch ihr dualistisches Zusammenwirken die Welt hervorbringen, scheidet Wundt mit Recht als den ungenügendsten und oberflächlichsten aller Standpunkte aus (409). Da nun aber Wundt die Materie in Willensthätigkeiten, also in geistige Funktionen niedrigster Stufe aufgelöst hat, so kommt für ihn der erste Fall ebenso wie der dritte in Wegfall und es bleibt nur der zweite übrig (410—411). Es bleibt jedoch der Unterschied, daß der Weltgrund als Grund des materiellen Daseins nur Grund der niedrigsten Stufe von Willensthätigkeit oder dynamischer Energie zu sein braucht, als Grund des bewußten Geisteslebens aber Grund der höheren und höchsten Geistesfunktionen sein muß. Zeigt doch die materielle Natur ein Maximum von äußerlicher und unbewußter und ein Minimum von innerlicher und bewußter Thätigkeit, während das Ideal einer bewußtgeistigen Individualität höchster Stufe das umgekehrte Verhältniß darbietet. Wundt bezeichnet das materielle Geschehen als die einzig berechtigte Bedeutung, die der Begriff des Unbewußten annehmen kann (559), während er das geistige Geschehen nur als bewußte Thätigkeit gelten läßt (551).

Es scheint danach doch vielleicht nicht so ganz ausgeschlossen, wie

*) Wundt bezeichnet diese drei Standpunkte nicht, wie es üblich und etymologisch geboten ist, als Materialismus, Spiritualismus und Identitätsphilosophie, sondern als Materialismus, Idealismus und transcendenten Monismus (214). Für „identitätsphilosophisch" setzt er anderwärts auch den Ausdruck „ontologisch" (433). Die Bezeichnung Spiritualismus beschränkt er auf solche Standpunkte, welche das Geistige als Substanz betrachten (215), worauf doch keine Hindeutung in dem Wort zu finden ist.

Wundt meint (411), daß der Weltgrund sowohl von der materiellen Natur als auch von dem bewußten Geistesleben Bestimmungen annehme, die ihn als adäquaten Grund beider kennzeichnen. Man muß nur die transcendente Einheit des Weltgrundes nicht in einem absolut imaginären Sein suchen, mit dessen Idee gar nichts anzufangen ist (410), sondern in einem konkreten bestimmten Sein, das sowohl der unbewußten materiellen Natur als auch dem bewußten Geiste gegenüber transcendent ist, aber als Grund beider doch die überlegene Einheit des Natürlichen und Geistigen ist (406). Der Weltgrund muß der materiellen Natur gegenüber immateriell und übernatürlich sein, dem Geiste gegenüber, sofern unter diesem Ausdruck nur bewußter Geist verstanden wird, muß er „übergeistig" oder genauer: „überbewußt" sein (406). Dennoch muß er als adäquater Grund der unbewußten materiellen Natur unbewußt und als adäquater Grund des bewußten Geistes geistig sein, also von beiden Seiten Bestimmungen annehmen, was Wundt nicht anerkennt; er muß unbewußter überbewußter Geist sein, um einheitlicher Grund der äußeren materiellen Natur und des bewußten Geistes sein zu können. Selbst die Bestimmung des überbewußten Geistes, auf welche Wundt ersichtlich hinaus will, vermag er nicht präcis hinzustellen, weil ihm die Einsicht fehlt, daß die Schwierigkeiten eines überbewußten Geistes sich im Begriff des unbewußten Geistes vollständig lösen. Er findet nicht einmal die Bezeichnung „überbewußt", die er doch deutlich genug umschreibt, und bleibt in dem formellen Widersinn eines „übergeistigen Geistes" stecken, welcher ihn nöthigt, bald die Geistigkeit des Weltgrundes (wegen seines unbestimmbaren Uebergeistigkeit) zu leugnen, bald wieder zu der geleugneten Geistigkeit zurückzugreifen, um sich nicht in die Unfruchtbarkeit eines rein Imaginären zu verlieren (410—411).

Es handelt sich nun weiter um die genauere Bestimmung der Eigenschaften jener Geistigkeit des Weltgrundes, die zwar keine bewußte Geistigkeit nach Art der uns bekannten, aber auch erst recht keine unbewußte sein soll.

Da die primäre Funktion oder eigentlich die alleinige Thätigkeit im Weltlauf nach Wundt Willensthätigkeit ist, so liegt es am nächsten, daß auch der Weltgrund als Weltwille bestimmt wird (442). Freilich giebt es für den universellen Willen als solchen keinen Uebergang zur Vorstellung (396, 417); indessen diese Schwierigkeit scheint doch kein Hinderniß, wenn man einmal mit Wundt annimmt, daß das individualisirte Wollen im Konflikt mit seinesgleichen genügt, um aus sich die Vorstellung zu produciren. Es ist ja dann nur noch die Annahme

hinzuzufügen, daß das universelle Wollen sich zunächst in viele Einzelwollen spaltet und diese gegen einander kehrt; indem die vielen Einzelwillen bloß Diremtionen des Urwillens sind, wird auch die teleologische Einheit ihres Wollens bei aller Verschiedenheit ihrer nächsten Ziele minder auffallend. Diese Wendung, welche den vollkommenen Uebertritt Wundts vom Willensindividualismus der Schopenhauer'schen Schule zum pantheistischen Monismus Schopenhauer's selbst bedeuten würde, läßt nur die Schwierigkeit übrig, wie der Urwille es anfängt, sein Wollen in eine Vielheit sich kreuzender Akte zu dirimiren, und diese Schwierigkeit fällt wesentlich mit der andern zusammen, worin der Inhalt des Einzelwollens besteht, durch den es erst zum konkreten qualitativ bestimmten Wollen wird. Der Urwille kann seinen dirimirten Thätigkeiten keinen Inhalt geben, den er selbst nicht besitzt. Ist der Inhalt der Einzelwillen Vorstellung, so muß auch der Urwille schon mit einer Urvorstellung verbunden sein, die mit ihm gleich ursprünglich sein muß, da sie nicht aus ihm hervorgehen kann. Da Wundt die Nothwendigkeit eines ursprünglichen Vorstellungsinhalts im Einzelwollen nicht einräumt, so ist unerfindlich, weshalb er vor einem Universalwillen ohne Vorstellungsinhalt zurückschreckt, der sich in vorstellungslose Einzelwillen dirimirt (396—397).

Setzt man den Allgeist gar nicht als Willen, sondern bloß als Vorstellung oder Idee*), so ergeben sich analoge Schwierigkeiten, die von Wundt nicht unbemerkt bleiben konnten. Ein intellectus infinitus kann einerseits nicht ohne Inhalt gedacht werden (371), andrerseits nicht als ruhender Behälter unendlich vieler verharrender Vorstellungen (394), sondern nur als thätiges Princip des Denkens, das die wechselnden Vorstellungen aus sich erzeugt (394). So verstanden ist das Produkt des intellectus infinitus die natura infinita, und beide sind in der absoluten Idee identisch, in welcher der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben ist (412). Dieses absolute Denken würde seinen Inhalt zugleich schaffen, wenn es nur im Stande wäre, von sich aus ohne Anregung zur Thätigkeit des Vorstellungssetzens zu gelangen; aber an dem Versuch, zu zeigen, wie das Denkvermögen die Vorstellungen allein aus sich hervorbringe, scheitert alle Kunst der Dialektik

*) Wundt bezeichnet diese beiden Standpunkte nicht, wie es üblich und etymologisch geboten ist, als Thelismus und Idealismus, sondern als Animismus und Intellektualismus (210), welche Worte längst für ganz andere Begriffe vom Sprachgebrauch mit Beschlag belegt sind. Dadurch kommt er dann dazu, den Spiritualismus als eine Unterart des Intellektualismus einzureihen (216), und den absoluten Idealismus Hegels bald dem Intellektualismus (210—211), bald dem Animismus zu subsumiren (215—216).

(394). Wie der Wille einen Willens-Anstoß braucht, um Vorstellungen (soll heißen Bewußtsein) zu produciren, so braucht auch der intellectus infinitus oder die absolute Idee einen Willensanstoß, um die Natur aus sich als Vorstellungsinhalt zu produciren. Wäre dieser Wille da, der mit seinem alogischen Wollen die Idee zur logischen Bethätigung sollicitirt, dann könnte die Unfähigkeit des bewußten menschlichen Denkens zur Produktion eines selbstständigen Inhalts nichts gegen die Fähigkeit des absoluten Denkens hierzu beweisen. Das Wollen müßte es auch sein, das die ideellen Produkte der ideellen Denkthätigkeit als reale erzeugt, d. h. realisirt, indem es sie mit einander in Konflikt setzt. So sieht sich ein universelles Denken auf ein ergänzendes Wollen ebenso angewiesen, wie ein universelles Wollen auf ein ergänzendes Denken und Vorstellen.

Es läge der Gedanke nahe, diesem Mißgeschick dadurch zu begegnen, daß man mit Leibniz auch hier beide Momente vereinigte und in der vorstellenden Kraft, in der unmittelbaren Gemeinschaft von Wollen und Vorstellen das Wesen des Weltgrundes erblickte (396). Man sollte meinen, nun wäre das Wort des Räthsels gefunden, eine Lösung, die freilich Wundt dazu nöthigen würde, auch im Einzelwollen die Ursprünglichkeit des Vorstellungsinhalts als eine der Ursprünglichkeit des Wollens gleichkommende anzuerkennen. Was hat nun Wundt gegen diese Lösung einzuwenden? Eine einzige Zeile: es „würde wiederum das Postulat der Unendlichkeit alle Thätigkeit zum Stillstand bringen" (396). Aber die aktuelle Unendlichkeit des Allgeistes ist erstens in keinem Sinne Postulat, und würde zweitens, wenn sie dies wäre, keineswegs die Thätigkeit im Einzelnen zum Stillstand bringen. Ohne Zweifel ist es ein Widerspruch, eine vollendete Unendlichkeit von Vorstellungen als gleichzeitigen ewig konstanten Inhalt des absoluten Denkens und Wollens zu postuliren; wer der Ansicht ist, daß das in sich Widersprechende weder sein noch gedacht werden kann, der wird einen Weltgrund mit so widerspruchsvollem Inhalt für eine unmögliche Hypothese erklären müssen. Aber wer heißt uns denn ein so widerspruchsvolles Postulat aufstellen?

Warum tritt Wundt nicht der von ihm Hegel(?) zugeschriebenen Ansicht bei, daß nur die Fähigkeit des Weltgeistes zur immerwährenden Vorstellungsproduktion unendlich, die Welt dieser Vorstellungen aber zu jeder Zeit eine endlich begrenzte sei (394)? Wenn das Universum als qualitativ bestimmtes endlich ist, und wir die Welt als eine an sich begrenzte, obwohl nicht in bestimmte Grenzen eingeschlossene, denken müssen (368), so kann doch auch die jeweilige Vorstellungssumme im absoluten Wollen nur eine begrenzte sein, und das Postulat der Unendlichkeit dieser Vorstellungssumme widerspricht dann nicht nur sich selbst, sondern auch der Beschaffenheit der Welt, deren adäquater Grund sie sein soll. Wenn dagegen die Welt als eine quantitativ unendliche, als die Vollendung eines unendlichen Regressus gedacht werden muß (207), dann ist der Satz vom Widerspruch ohnehin außer Kraft gesetzt, d. h. dann ist der Widerspruch der vollendeten Unendlichkeit bereits im weltlichen Gebiet verschlungen und verdaut und kann im Inhalt des absoluten Willens keinen Anstoß mehr erregen. Im Gegentheil muß dann die jeweilige Vorstellungssumme im Allgeist nothwendig schon deshalb unendlich sein, um adäquater Grund einer unendlichen Welt sein zu können. Auch würde das ewige sich gleich Bleiben der unendlichen Vorstellungssumme als Totalität nicht hindern, daß an den einzelnen Gliedern dieses Vorstellungsganzen fortwährend Veränderungen vor sich gehen, vorausgesetzt, daß dieselben so beschaffen sind, um sich zur stetigen Identität des Ganzen zu kompensiren.

Hiernach ist es ganz unverständlich, was Wundt veranlassen konnte, die Lösung zu verwerfen, daß der überbewußte Allgeist Einheit von Wollen und Vorstellen sei, nachdem er selbst diese Lösung als die von zwei entgegengesetzten Seiten her sich aufdrängende dargestellt hatte. Er glaubt hingegen, „den handgreiflichen Beweis" geführt zu haben, „daß weder Wollen, noch Vorstellen, noch die Vereinigung beider" jemals als Universalprincipien gedacht werden können (396—397). So kehrt denn Wundt, nachdem er an der richtigen Lösung vorbeigegangen ist, dem ganzen Problem der Bestimmung des Weltgrundes den Rücken, bleibt bei dem Begriff einer absoluten qualitativen Unendlichkeit und einer absoluten Transcendenz des Weltgrundes stehen (406), und fällt dadurch in dasjenige zurück, dem er hatte entfliehen wollen, in ein absolut imaginäres Sein, mit dem es unmöglich ist, irgend etwas anzufangen (410), weil es in Bezug auf seinen Inhalt schlechterdings unbestimmbar ist (438).

Die Philosophie darf weder den Wahrheitsgehalt der Ideen als gegeben annehmen (443), wie der religiöse Glaube es thut, noch hat sie an ihnen bloß das zu beweisen, daß sie unbeweisbar sind (442). „Die Philosophie kann die Nothwendigkeit des Glaubens beweisen; ihn in Wissen umzuwandeln dazu reicht ihre Macht nicht aus" (444). So mündet die Philosophie in einen völligen Agnosticismus, der weder die reale Existenz der Idee, noch auch irgend welchen Inhalt der Idee zu bestimmen vermag (444, 438), d. h. sie schließt mit ihrer metaphysischen Bankerotterklärung und mit der doppelten Buchführung einer in-

dividualistisch-pluralistischen wissenschaftlichen Erkenntniß und eines universalistisch-monistischen Glaubens. Eine realitätslose und zugleich ihrem Inhalt nach schlechthin unbestimmbare Idee ist eine unvollziehbare Denkaufgabe; sie als nothwendig nachweisen zu wollen ist ein in sich widersinniges Unternehmen. Wäre es nicht so, so würde doch der Nachweis der psychologischen Nothwendigkeit einer illusorischen und realitätslosen Idee für den religiösen Glauben nicht nur schlechthin werthlos sein, sondern gradezu eine Verhöhnung dessen bedeuten, was ihm als höchste Wahrheit und Realität gilt.

Das Bestreben, die Unvereinbarkeit des Individualismus und Universalismus, des Pluralismus und Monismus zu widerlegen, mit welchem Wundt offenbar begann (211), ist ihm auf dem Boden der Philosophie völlig mißlungen und nur das erste Glied dieses Gegensatzes übrig geblieben. Der Versuch, Glauben und Wissen zu versöhnen, und dadurch indirekt auch den Monismus und Pluralismus, ist ebenso mißlungen. Wundt steht vor der folgenden Alternative: Entweder er giebt das Bestreben nach einer Konkordanz zwischen Glauben und Wissen auf, läßt jede Bezugnahme auf einen einheitlichen Weltgrund als eine illusorische und unvollziehbare Denkaufgabe fahren und beschränkt sich darauf, als Philosoph reiner Individualist und Pluralist im Sinne eines hylozoistischen Atomismus zu sein. Oder aber er behandelt den einheitlichen Weltgrund als wissenschaftliche Hypothese von realer Gültigkeit und von bestimmtem Inhalt. Im letzteren Falle tritt für ihn die zweite Alternative ein: Entweder er bestimmt den Weltgrund als den sich dirimirenden und vermittelst der Diremtion zur Vorstellung gelangenden Weltwillen, d. h. er wird reiner Schopenhauerianer. Oder er erkennt den Weltgrund als überbewußten Allgeist, d. h. als Einheit von Wille und Vorstellung an. Im letzteren Falle tritt für ihn die dritte Alternative ein: Entweder er versteht den überbewußten Allgeist als absolutes, über alle menschlichen Schranken erhabenes Bewußtsein und Selbstbewußtsein, d. h. er lenkt in den spekulativen Theismus eines Weiße, J. H. Fichte, Fechner und Lotze ein. Oder er versteht den überbewußten Allgeist als unbewußten und tritt damit auf meinen Standpunkt hinüber. Wundt hat zu wählen. Bleibt er bei seinem „System der Philosophie" stehen, so verharrt er auf dem Boden von lauter widerspruchsvollen Halbheiten, die er nicht zu Ende gedacht hat.

193W96 DH
Hartmann
Wundt's system